د. عادل العوا

المعتزلة والفكر الحر



الأهالي

المعتزلة والفكر الحر

الطبعة الأولى ٩/ ٨٧/ ٣٠٠٠

الأهالي

للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق هاتف: ٤٢٠٢٩٩ ص.ب ٩٥٠٣ تلكس ٤١٢٤١٦

المعتـزلـة والـفكـر الحـر

الدكتور عادل العوا

تمهيد
الفكر الحر

الفكر الحر - في نظرنا - هو ان يبدع الانسان حقائقه التي يؤمن بها، ويبتكر قيمه التي يقرها ويتبع هداها.

وخليق بنا، في مستهل هذا البحث عن «المعتزلة والفكر الحر»، ان نمهّد بلمحة وجيزة تجلو الجوانب الأساسية لنشأة الفكر الحر عامة، وتوضح تمايزه من خلال الصراع والألم، حتى استوى على ساقه بالمعنى الدقيق في القرن الثامن عشر الاوربي، بوجه خاص، فوعى ذاته، واجتاز مراحل شتى أهمها انتقال الفكر من تبعية مصادر خارجية عن الفكر الذاتي، مصادر غيبية أو اجتماعية، إلى موقف التسامح الديني والاجتماعي الماثل في اقرار حرية المعتقد وحرية الرأي، فكان مبدأ التسامح الاعتقادي، والتعايش الفكري، فتحاً ثميناً يبشّر بالاعتراف بحق الفكر في ان يمارس امكاناته في الابتكار والانتقاد، أي امكاناته التقويمية حتى اطلق عصر الأنوار فكرة حرية التفكير، واسماها أولاً حرية الضمير، وأكد فلاسفة هذا القرن الثامن عشر أن «لا حرية للناس دون حرية التفكير وحرية التعبير عن الفكر» واستتبع ذلك مبدأ حرية النشر وحرية الصحافة، وأعلن «اعلان حقوق الانسان والمواطن» لسنة ١٧٨٩م أنه «لا يمكن مضايقة امرىء بسبب آرائه حتى ولو كانت دينية، بشرط ألا يحدث الجهر بها اخلالاً بالنظام العام المقرر بموجب القانون»، كما اعلن «ان التبادل الحر للأفكار والآراء هو احد حقوق الانسان الأكثر قيمة». وقد ولدّ هذا الوعي، وعي الفكر الحر بحريته ارتكاسات صراع عقائدي ما يزال قائماً هنا وهناك، وعلى اوجه مختلفة، حتى اليوم، وواكبت مفاهيم قيمية وعقائدية طريفة شتى مصير الفكر الحر في القرنين الاخيرين، منها مفهوم التقدم ومفهوم الحياد الديني العلماني ومفهوم اللاتدين أو محاربة الدين،

ومفهـوم الالتـزام بالاهـداف والقيم الاجتماعية الوضعية كما ترى ذلك مثلاً الاشتراكية العلمية والشيوعية .

بيـد ان نشأة الفكـر الحـر من حيث تمايزه بجدل الصراع المرير في مجال الاعتقاد الديني ، انما يؤلف جانباً أول ، ولعله الجانب الأكثر اثارة ، من جوانب الصراع الثقافي الـذي أدى جدلـه إلى تحرر مماثـل في مجالات اخـرى من مجالات الفكـر الانسـاني كمجالات العلم والفن والاخلاق .

وسنـرى في كلامنـا عن «المعتـزلـة والفكـر الحـر» مدى اسهـام هؤلاء المفكرين «الـدينيين» في اذكاء معركة الفكر الحر في الثقافة العربية والاسلامية وتطويرها ، وهذا التطـويـر والاذكـاء لن يقتصـرا على الجـانـب الـديني بالمعنى الـدقيق ، جانب المعـرفة الـدينيـة ، بل انهـما يجاوزانـه إلى سائـر مجالات الحيـاة الثقافية ، ولا سيما مجال السلوك والعمل والحياة الاجتماعية والسياسية والفنية . كما اننا سنرى ، في الوقت ذاته ، ان هذا الاسهام في تاريخ الفكر الحر الانساني ظل ، بالرغم من اهميته العظمى ، اسهاماً محدوداً لا يزعم انـه بلغ ما يستغـرق الـدلالـة المعاصرة لمفهوم الفكر الحر ، فهو لم يغد ، بسبب ظروف العصـر والبيئـة والتقـاليـد ، دعـوة إلى اطلاق العنان للفكر الانساني في ابداع حقائقه وابتكار قيمه ، كما انه لم ير التقدم العقلي الانساني حياداً دينياً علمانياً ولا التزاماً بعقائدية علمية اشتراكية او شيوعية .

لقـد ألِف النـاس ، منـذ ان وعـوا وجـودهم ، الاعراب عن اهمية الفكر واثره ، فتميـز منـذ القـديم تعـريف (ارسطـو) الانسـان على انـه «حيوان ناطق» ، تميز باثارة الاعجـاب بهذا الـوصف الـوجـودي العلمي للإنسـان كما هو ، بالدرجة الاولى ، وكما ينبغي ان يكـون ، لو صح استخـلاص الـوجـوب من الوجود . بيد ان قولاً آخر حظي باعجاب المثقفين في العصر الحديث ، وهو قول (باسكال) ان «جدارة الانسان ماثلة في الفكـر» ، وهـو قول يدعـو إلى ان يحقق الانسان جدارته حتى يكون انساناً ، وهو ليس بانسان إلا اذا مارس التفكير .

وسـواء أكـان الفكـر ـ أو النطق ـ هو الفصـل النـوعي في تعريف الانسان على طريق الارسطـاليسيـة ، أو كان هو قوام قيمة الانسان التي تمثل جدارته بحسب تعبير (باسكال) ، فإن من الثابت ان الفكر عملية نفسية حرة لا تفوز بالقيمة الصحيحة إلا إذا خَلَتْ من القسر والاكراه ، ونبعت من الذات ، وانبثقت من الصميم . ان الانسان لا يستطيع ان يفكر إلا اذا امتلك في ذاته أولاً حرية التفكير . وهو حر ، أو انه يتحرر ،

كلما استطاع ان «يفكر تفكيراً حراً خالياً من الضغط والعنف، بدون ان يخلو بالطبع من قيود فعل التفكير ذاته النفسية والاجتماعية والقيمية، ان لم نقل العضوية والوراثية أيضاً. ذلك إلا الخضوع للضغط والعنف والاكراه شيء، والتقيد بقوانين فعل التفكير من حيث هو عملية نفسية عقلية شيء آخر، وهذه القوانين النفسية العقلية تتضمن بالطبع معطيات «موضوعية» عضوية ومنطقية واجتماعية وتاريخية... تسهم كلها في تحديد معنى الحقيقة من حيث هي قيمة تنبع في الذات متأثرة بجذور حياتها الاجتماعية والتاريخية. وقد ظهر الفكر الحر في التجربة الانسانية التاريخية بمعارضة ضروب أخرى من الفكر غير الحر، وفي طليعتها الفكر الديني.

يقول (البير بايه): «افتح معجماً بسيطاً تقرأ فيه: «الفكر الحر مشايع للفحص الحر لكل شيء». واعلم ان من حق الإنسان في نظر المفكر الحر أن يفحص جميع الآراء وينقدها، وان يناقش جميع المسائل بدون ان يستطيع شيء من الاشياء عرقلة هذا الحق او وضع حد له»[1]. ولئن اعترف الفكر الديني، الفكر الاعتقادي، بالفكر الحر ذاته، وأقر بحق البحث والتنقيب والمناقشة والانتقاد، فإن ذلك، كما سنرى عند المعتزلة أنفسهم، لا يجاوز مجالات معينة محدودة: هي المجالات التي «لم يتكلم الله فيها، ولم تتحدث عنها المؤسسات الدينية»، ففي هذه المجالات وحدها يستطيع المؤمن ان يمضي إلى استخدام فكره، واعمال الروية والعقل، ولكن مع اشتراط أن يذعن هذا العقلي للحقائق المنزلة من حيث اصولها، أو فور دنوه من اعماقها.

ومن هذا الاختلاف في الهدف، وفي الطريقة، نشأ صراع الفكر الحر أو المتحرر مع الفكر الاتباعي أو التقليدي. وقد تجلى هذا الصراع غير مرة، وفي غير مكان واحد، في صدامات دامية رهيبة جعلت تاريخ الفكر الحر لا يكاد يكون سوى تاريخ هذا الصراع المبيد.

فإذا امعنا في منطلق هذا الصراع الفينا في اساسه الايمان، او الغلو في الايمان. ان النفس البشرية لتطمئن، بدافع الكسل الفكري احياناً، إلى حكم من الاحكام، «فتقرر» ان هذا الحكم حقيقي، ولكن الكسل الفكري ذاته، على الاقل، يدفع إلى تأكيد «حقيقة ثابتة» لهذا الحكم «الحقيقي» ثم يدعو مزيد الرغبة في الاطمئنان إلى الشعور «اليقيني» بان الحقيقة الثابتة هذه هي «حقيقة كلية ومطلقة وواحدة»، وهذا

---

١ ـ تاريخ الفكر الحر ـ باريز ١٩٥٩ ص ٦ وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بهيج شعبان ونشر في بيروت ١٩٦١

الاطمئنـان الـواثق من ذاتـه كما يحسب أيضـاً ان يقينـه قيمـة ينبغي أن تظهـر إلى الوجود، وان تبقى بعد ظهورها قيمة «وحيدة ثابتة مطلقة» ومن ثم «كلية»، ولذا يعمل انصارها على نشرها ودعمها واتخاذ جميع السبل المؤدية إلى بقائها في المجتمع أي إلى «نجاحها» و«سيطـرتهـا». وهـذا كله يلخص على الاقـل في موقف «التعصب» أو «الالتزام الملزم للغير»، وهو يمضي إلى حده الأقصى فيلبس حلة التزمت والغلو، ولذا فإنه لا يحتمل التسـامح، ولا يرضى ان يكـون له دين وللكـافـرين دين، فيزداد عدم التسامح طرداً بازدياد الايمان قوة وصرامة، ويقلّ صبر الناس حيال من ليسوا من دينهم، وينفذ تجاه من كانوا على دينهم ثم خرجوا منه إلى نحلة أو بدعة شذوذاً وردة او انحرافاً، وليس بخـاف ان الشعـور الـديني، والفكـر الديني، شعور اجتماعي، وفكر اجتماعي، ولذا نجد أن اشتداد نفوذ طائفة من المؤمنين في شعب من الشعوب ينزع بها إلى الاستبداد بسـائـر الطبقـات او الطوائف، فتجنح إلى قتال من لا يذعن لسلطانها، ولا يستجيب لتعاليمها، سواء انتمى هؤلاء «العصاة» إلى دين آخر، او انحرفوا عن الدين ذاته.

لقد عرف اليونان عقائد دينية شعبية اقرها انصارها ولو بدت لنا اليوم خرافية او اسطورية. وأشعل الفيلسوف (طاليس)، منذ القرن السادس قبل الميلاد، نار المعركة الفكـريـة المتحررة بالاستعاضة عن تفسير العالم بخالقين هما (أوجينوس) و(اقيانوس) بالماء أو بالرطوبة. وعارض(الفيثاغوريون) تفسير العالم تفسيراً دينياً بقولهم إن «طبيعة الاشيـاء أعـداد». وصـرح (هيرقليط): «ان البشر هم آلهة، وان الآلهة هم بشر، وان الواحد منهم يعيش موت الآخر، ويموت حياة الآخر» ما دامت الصيرورة هي القانون الـوحيـد الـذي لا يتغـير، وفيـه يصـير «كـل شيء كل شيء». أمـا (المغالطون) فإنهم يمثلون انطـلاقـة الفكـر الحر في صورتـه الانسـانية الذاتية الأولى. فالإنسان في نظر (بـروتـاغـوراس) هو مقيـاس الأشيـاء كلهـا: مقياس وجود ما يوجد، ولا وجود ما لا يوجـد». وقـد حرص (سقـراط) على «تـوليد» الحقيقة في النفس، ونادى (افلاطون) بالجدل الصاعد والجدل الهابط، وشق (ارسطو) طريق الفكر الانساني باتجاه الاستقراء والعلم، وكنس منطقه ما لا يحصى من الاساطير العزيزة على التقوى الهلينية...

لقـد كانت أرض (يـونـان) مهـد الفكر الحر باعتبار، ولكنها في الحق مهد الفكر المتحـرر بالتفسـيرات المستمـدة من المـلاحظة والعقل. ولكن هذه التفسيرات لم تبصر النور بدون ان تصطدم غير مرة بالعقائد الدينية وتعرض اصحابها للاضطهاد والملاحقة كما حدث لـ (انـا كسـاغـور) حين اعلن ان الشمس حجـر مشتعل، وان القمر أرض

عادية ، وحين أعلن (بروتاغوراس) انه لايستطيع الجزم بوجود الآلهة أو بعدم وجودها، لقصر الحياة، وصعوبة المسألة ، أو عندما اتهم (سقراط) بافساد عقيدة الشباب ، واتهم (ارسطو) بالالحاد . . .

بيد ان اضطهاد «المفكرين الاحرار» في (يونان) لم يبلغ من العنف والشمول ما صار اليه في الحضارة الرومانية اولاً ، وفي ظل الكنيسة في هذه الحضارة وفي الحضارة الاوربية في العصر الوسيط ثانياً وثالثاً .

يقول (بايه) : «ظل الفكر الحر في (رومه) نوعاً من الزهو الخاص بنخبة تتجنب ان تجعل منه موضع مباهاة لم لم يكن هناك (لوكريس)» . فقد كان شعر (لوكريس) صدى لأفكار (ابيقور) ، ولكنه أيضاً صدى محموم للفكر الحر وصرخة حرب طويلة ضد الدين . وقد حارب الدين الروماني هذا الهجوم العنيف بمقاومة عنيفة ولاسيما بعد موت (لوكريس) بزمن طويل حين اتفق على ذلك المسيحيون مع (جوليان) الملقب بالمارق .

وإلى جانب اضطهاد الفكر الحر لدى الفلاسفة اضطهد الرومان حرية الفكر على جبهتين : فقد اضطهدوا اليهود لأنهم انتهكوا حرمة الجندية فامتنعوا عنها وقاموا بدعاوة إلحادية تحتقر آلهة رومه وجميع الآلاهات الممجدة على أرض الامبراطورية ؛ كما اضطهد الرومان من جهة اخرى المسيحيين ،فالقى (نيرون) بهم للوحوش الضارية تنهش اجسامهم وأمر فطليت اجسام بعضهم بالقار واشعلت لتكون مصابيح بعض الاحتفالات التي كان يقيمها في حدائق قصره . واعتبر الرومان المسيحيين دنسين واسقطوا حقوقهم المدنية وبلغ من تعذيبهم ان سمي عصر الامبراطور (دقلديانوس) (٢٨٤ ـ ٣٠٥م) عصر الشهداء .

ثم تغيرت الاحوال ، واصدر الامبراطور (قسطنطين) سنة (٣١١م) و (٣١٣م) مراسيم التسامح الدينية ، واشهرها (مرسوم ميلانو) الذي يقر فيه مبدأ حرية الاديان ، وهو لا يعلن حرية الفكر ، بل حرية العبادات وحدها ، غير أن هذا الامبراطور نفسه ما لبث ان تراجع في الواقع عما أعلن على الملأ ، فهو لم يلغ مرسوم ميلانو ولكنه تنكر لروحه ، وكان الدافع لهذه الردة اعتقاده بان في وسعه جعل الوحدة الدينية رباطاً للوحدة الامبراطورية . ويظل من الثابت ان (رومه) المسيحية ما عتمت ان حاربت بعد انتصارها الوثنية الرومانية واخذ الاباطرة المسيحيون ينكلون بالوثنيين من جهة ، وبالهراطقة أو اصحاب البدع من جهة اخرى . «ولقد كان طبيعياً ان تتصدى الكنيسة

للدفاع عن تعاليمها وان تعقد المجامع الدينية للنظر في كل رأي مخالف، وعقاب كل من دان به»[٢].

تأسست باسم الدين جميعات ثورية منها جمعية «الصليب المقدس» في (تورينو) وقد اخذت على عاتقها استئصال شأفة الملحدين من الرومان. ولما عارض (اريوس) المصري القول بألوهية المسيح واعلن أن «الأب وحده الله، والابن مخلوق مصنوع، وقد كان الأب إذ لم يكن الابن» قاومته كنيسة الاسكندرية وكنيسة رومه وجمع الامبراطور مجمع (نيقية) سنة ٣٢٥ م فأدان (اريوس) ونحلته، وأمر باحراق كتبه وتحريم اقتنائها وخلع انصاره من وظائفهم والحكم باعدام كل من اخفى شيئاً من كتابات (اريوس) واتباعه، وقتل (اريوس) مع بعض مؤيديه[٣]. أما مجمع (افسس) الاول الذي عقد سنة ٤٣١ م فقد رد على مذهب (نسطور)، بطريرك القسطنطينية الذي قال بان مريم لم تلد إلها، لأن ما يولد من الجسد ليس إلا جسداً، ولأن المخلوق لا يلد الخالق، فمريم ولدت انساناً، ولكن كانت آلة للاهوت. وقد جاء اللاهوت لعيسى بعد ولادته، أي أن عيسى اتحد بعد الولادة بالأقنوم الثاني اتحاداً مجازياً فمنحه الله المحبة ووهبه النعمة. ومن هنا سينشأ القول بالطبيعتين في المسيح. بيد ان مجمع (افسس) الاول رفض مذهب (نسطور) وطرده من منصبه وامر بنفيه فسار إلى مصر واقام باخميم حتى مات؛ وقرر مجمعيو (أفسس) الاول ان المسيح طبيعة واحدة ومشيئة واحدة وان العذراء ولدت إلهاً وتدعى ذلك ام الإله. وفي سنة ٤٥١ م لعن مجمع (خلقدونيه) نسطور و (ديسقورس) بطريرك الاسكندرية الذي ادين بالنفي عن مصر ومات في منفاه وقرر مجمعيو (خلقدونية) ان للمسيح طبيعتين ومشيئتين، فالمسيح اقنوم إلهي بحت ولكن له ذاتين وكيانين هما الإله والانسان وهذا هو المذهب الذي اعتنقته كنيسة (رومه) فكان اساس المذهب إلكاثوليكي.

ولما قرر (يوحنا مارون)، مؤسس المارونية، سنة ٦٦٧م ان للمسيح طبيعتين ولكن له مشيئة واحدة لالتقاء الطبيعتين في اقنوم واحد رفض البطارقة رأيه واشاروا على الامبراطور بعقد مجمع كان هو مجمع (القسطنطينية) الثالث سنة ٦٨٠م الذي ردّ مذهب (مارون) وقرر أن للمسيح طبيعتين ومشيئتين.

---

٢ ـ توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام (القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٩).

٣ ـ احمد شلبي مقارنة الأديان، ج٢، المسيحية (ط ٢ القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠٥).

البدعة ـ (أو الهرطقة) ـ هي المطالبة باتخاذ موقف امام مشكلة تتعلق بالايمان، وان يكون للمرء حق بافكار شخصية. وهي، في نظر الكنيسة، مخالفة او محاولة لفهم الكتاب المقدس فهماً يغاير ما تقرره المجامع الكنسية. «ولم يكن الهراطقة مفكرين احراراً بالمعنى العصري الواسع للكلمة لأنهم قبلوا، كما قبل خصومهم، وجود وحي خارجي فوق الملاحظة والعقل ولكنهم بمطالبتهم بحق تأويل هذا الوحي شخصياً، وبمعارضة هذا التأويل الشخصي للتقليد الديني، فإنهم يدافعون دون شك عن حقوق الفكر وقد تآزرت الكنيسة الرومانية والامبراطورية المسيحية الرومانية فصدر منذ سنة ٣٧٩ قانون ينص على ما يلي: «لتسكت إلى الأبد جميع الهراطقات الممنوعة بموجب القوانين الإلهية والامبراطورية».

وفي عام ٤٠٨ منع احد القوانين كل مناقشة في موضوع الدين. وقد قاد مبدأ «دين الدولة» الذي وضعه أباطرة القرن الرابع إلى سلسلة متصلة الحلقات من القمع والتعذيب والاضطهاد.

فقد كانت القرون الوسطى حاقدة على الهرطقة. وصمّم (بطرس التقي) سنة ١٠٢٢ على احراق الهراطقة متفقاً مع جمعية من الاساقفة والبارونات. وفي الحرب ضد الالبيجوزايين جرت مجازر رهيبة لم توفر فيها النساء والأطفال. وقد جندت الكنيسة اصحاب السلطة الزمنية لتنفيذ ارادتها، وفرضت على كل انسان اعلام ديوان التحقيق، أي محكمة التفتيش، بما يترامى إلى سمعه من شأن الملاحدة فرفعت التجسس، حتى في نطاق الأسرة الواحدة، إلى مرتبة الواجب الديني، ولم يكن المتهم بريئاً حتى تثبت ادانته، بل اعتبر كل متّهم مذنباً حتى تثبت براءته، وكان قاضيه هو المدّعي عليه، وكل من تقدم للشهادة ضده قبلت شهادته ولو كان من أرباب السوابق.

والمبدأ الذي اعتنقته محكمة التفتيش يقول: «لأن يدان مائة بريء زوراً وبهتاناً خير من ان يهرب من العقاب مذنب واحد». ومن اسهم في تقديم الوقود الذي يحرق به الملحد استحق المغفرة. وكان القاضي الكنسي يعلن ان السجين ملحد لا أمل في توبته، ثم يسلمه إلى السلطة الزمنية، ويلتمس منها التزام الرحمة والرفق في معاقبته، وهو يعلم ألا مناص لهذه السلطة من اعدامه خلال ستة أيام إذا شاءت ألا تتهم بترويج الالحاد. وعلى هذا النحو اضطهدت الكنيسة (كوبرنيك)، واحرقت (برونو) وحاكمت

٤ ـ البير بايه: المصدر المذكور.

(غاليله) امام محكمة التفتيش، ولم تطلق سراحه إلا بعد أن اعلن توبته ورجع عما ذهب اليه . .

استيقظ العقل الاوربي في عصر النهضة والانبعاث، واجتاحت حملة نقد عنيف المسيحية بوجه عام، والكنيسة الكاثوليكية خاصة، وتجلى هذا النقد لدى زعماء الاصلاح الديني من جهة، ولدى ممثلي الفكر الحر من جهة أخرى.

يقول (البير بايه): «لم يكن الاصلاح الديني، من حيث مبدؤه، وثبة فكر حر: فلم يخطر ببال (لوثر) ولا (كلفن) ان حقوق الفكر غير محدودة، وان في وسع كل امرىء منا ان يمضي في طلب الحقيقة على الدروب التي يختارها بحرية. ذلك ان الحقيقة في نظر (البر وتستانت) وفي نظر (الكاثوليك) على حد سواء، هي الحقيقة المنزلة، حقيقة الكتاب المقدس». ولذا لم يتردد المعسكران في اللجوء إلى السلاح للذود عن ايمانهم. وكان كل جانب مضطَهداً (بفتح الهاء) حينما يكون هو الأضعف ويصبح مضطهِداً (بكسر الهاء) حينما يكون هو الأقوى. وقد رجع زعماء الاصلاح الديني البر وتستانتي إلى النصوص المقدسة وجدّوا في تفهمها ومعرفة اسرارها واستنفدوا وسعهم في الكشف عن سوءات الكنيسة الكاثوليكية وزيف تعاليمها وفساد رجالها وأجّجوا عواطف الجماهير بدعوى رد الدين إلى أصوله، فقامت الحروب الدينية بين البابوية والبر وتستانت ووقفت مذبحة (سان برتلمي) المروّعة في فرنسة (١٥٧٢)م وتآمر الكاثوليك على نسف البرلمان الانكليزي، واستمرت حرب الثلاثين عاماً في (المانيه) وفي غيرها من الدول من ١٦١٨ - ١٦٤٨ . . ولم تك البر وتستانتية اوسع صدراً بالأفكار الفلسفية والعلمية من الكاثوليكية، فقد قاوم (لوثر) الارسطاطاليسية وسمى (ارسطو) بالخنزير الدنس الكذاب، وقال عن (كوبرنيك)، رائد علم الفلك الحديث، انه اول منجم مأفون مصاب بمس . .

لم تكن حركة الاصلاح الديني حركة تحرير الفكر من الاذعان للمصادر العلوية، ولكنها، في المستوى العلمي، خدمت قضية الفكر الحر حين اعترفت ان لكل مسيحي الحق في تفسير التوراة بحرية. وجاءت حركة النهضة او الانبعاث، وهي حركة «انسانية النزعة» «وخدمت قضية الفكر الحر بصورة أفضل، وان كان اسهامها هذا أقل بطولة ولكنه اكثر اتساعاً من حركة الاصلاح».

يصرح «انسانيو» عصر الانبعاث ان لكل كائن بشري الحق بالتفكير وبالتعبير بحرية عن هذا التفكير. وقد استعمل (ايراسم) و(رابله) و(راموس) و(مونتين)

نفسه هذا الحق ضد الايمان بالعقائد المنزلة المستقرة ، وان لم يطالبوا علناً بان يكون حقاً للجميع . لقد كانت المسيحية تنظر إلى الحياة الدنيا نظرتها إلى مأدبة مريرة في وادي الدموع . وقد شنَّ المفكر الانساني (رابله) الحرب على هذه النظرة وانتقد عقيدة الزلة الاصلية التي تطبع بطابعها كل انسان يولد من بعد ، وذهب إلى ان الانسان لم تدنسه الخطيئة منذ ولادته ، بل ان في «جبّلته» ذاتها غريزة تدفعه إلى الفضيلة ، وفضيلته ، على نقيض ما يراه المذهب المسيحي ، هي فضيلة محبة الجمال والثروة والترف وازدهار الفكر الحر . وعارض (رابله) دعوى النسك المسيحي بطلب السعادة في ما اسماه (دير تيليم) وتحدث عنه في كتابه (غارغانتوا) وجعل شعار الحياة فيه : «اعمل ما تشاء» . «ان جمال الجسم محتقر في الدير المسيحي . اما في (دير تيليم) فلا يقبل سوى «الجميلات ذوات الأجسام المتناسقة والبنية الطبيعية الجميلة ، وسوى الجميلين ذوي الاجسام المتناسقة والبنية الطبيعية الجميلة» .

ادانت محكمة التفتيش (غاليله) لقوله بحركة الأرض، واتّهمته بالزندقة وحكمت عليه بالكفر علنا وبالسجن . وطلبت جمعية الاكليروس العمومية في فرنسه من (صاحب الجلالة الملك) سنة ١٦٥١ «ان ينفي من ملكه حرية الضمير التعسة التي تهدم حرية ابناء الله» . ولذا فقد ظلت مطالبة الاصلاحيين «بحق الضمير المنار بروح القدس» صيحة في واد وظل القرن السابع عشر قرن الصراع لحماية «دين الدولة» بل دين الملك . ولم تكن الكتب في أيام لويس الرابع عشر تظهر بدون «امتياز من الملك» ، وقد شهد هذا القرن «موت الفكر الحر» عملياً ، لولا صمود المفكرين الاحرار ، مثل (ميريه) و(سان افريمون) و(نينون) و(فيونتيذل) و(بايل) و(موليير) . ولقد هاجم (بايل) المبدأ القائل بان على «الرعية» ان تعتنق دين اميرها ، واعلن (موليير) رأيه في زم «دسائس الاتقياء» ورجح على الدين الاعتقاد بان اثنين واثنين يساويان اربعة ، وان اربعة واربعة يساويان ثمانية» . واليسوعيون انفسهم جعلوا التلاميذ في مدارسهم يقرأون (افلاطون) و(بلوتارك) و (شيشرون) و(سينيك) وجعلوهم يحفظون خطب الخطباء الرومانيين الكبار دون ان يستثنوا منها تلك التي تمجّد الحرية .

لقد بدأ (ميشله) احد دروسه في (معهد فرنسه) بقوله : «القرن العظيم ايها السادة ، اريد ان اقول القرن الثامن عشر . . » . والحق ان قرن الفلاسفة هذا هو قرن الفكر الحر ، ولكن الفلاسفة لم يجعلوا من هذا القرن قرن الانوار بدون ان يتعرضوا لألوان القمع والاضطهاد . أُرسل بـ (فولتير) إلى (الباستيل)، وبـ (ديدرو) إلى

(فانسين)، وصدر عام ١٧٥٢ قرار عن مجلس الشورى يأمر باتلاف مجلدين من «دائرة المعارف»؛ واحرق كتاب «الروح» لـ (دولباخ) وصدر عام ١٧٦٢ امر بالقبض على (روسو) فاضطر إلى الفرار. ونص «تصريح ملكي» سنة ١٧٥٧ على ما يلي: «يعاقب بالموت كل من يثبت عليه انه ألف، أو دفع غيره إلى تأليف وطبع كتابات ترمي إلى مهاجمة الدين والتأثير على النفوس والنيل من سلطتنا وتعكير صفو الأمن والهدوء في اقاليمنا».

بلغ عدد الكتب التي حظر (الفاتيكان) قراءتها على الكاثوليك بقرار اصدره عام ١٩٢٩ خمسة آلاف كتاب منها جميع مؤلفات (مترلينك) و(اميل زولا) وأكثر مؤلفات (رينان) و (روسو) و(دوما الاب) و (دوما الابن) و(ديكارت) و (لامنيه) و (فيكتور هوغو) و(تين) ورسائل اقليمية لـ (باسكال). . . وفي اطار هذا التقليد سارت جامعات وكليات منها كلية اللاهوت التي أدانت سنة ١٧٨٥ في فرنسه آثار (مارمونتيل) لانه دعا إلى التسامح في احدى رواياته وايدت هذه الكلية بشدة التدابير التي اتخذتها السلطة لكبح جماح الفكر الحر. وقد اتهم الشاب النبيل (دي لابار) بأنه لم يؤد التحية لموكب ديني وبأنه قرأ كتباً سيئة مثل «المعجم الفلسفي» فانتزعوا لسانه أولاً، ثم قطعوا رأسه واحرقوا جسده. ولم يقابل الفلاسفة، ارباب القلم، هذه المأساة وأمثالها بالصمت والتغافل، وانما شنوا حملاتهم الصارمة على السلطة وعلى الكنيسة والدين.

انتقدوا نظام الكنيسة التسلسلي وامتيازات رجالها وسيطرتهم على السلطة الزمنية وكانت حملاتهم ضارية. فلم يتردد (مونتسكيو) في القول بان «البابا وثن قديم أجلّه الناس وحرقوا امامه البخور من جراء الاعتياد». وسخر (فولتير) من الكنيسة وأهاب بالناس قائلاً: «لنسحق النذل». وقد وضع كتيباً اسماه «مقبرة التعصب الديني» وقال في مطلعه: «ان من يعتنق دينه من غير تفكير ـ شأن السواد الأعظم من الناس ـ هو كالثور الذي يستسلم للنير ويحمله راضياً. . .». وهاجم التعصب في رسالته «في التسامح» وهو يتحدث عن مصرع (جان كالا)، تاجر الأقمشة البروتستانتي الذي ذهب ضحية عسف الكاثوليكية في (تولوز) لاتهامه بمقتل ابنه (انطوان) الذي كان ينوي الارتداد عن البروتستانتية إلى الكاثوليكية وقد اعدم (كالا) بعد أن نيف على الستين من عمره وهو يلقى التعذيب، فعمد (فولتير) إلى جمع أدلة اعانت على اعادة النظر في القضية حتى قرر (برلمان باريس) بالاجماع براءة (كالا) واسرته بعد ثلاثة أعوام من اعدامه. . وكذلك ناضل (فولتير) تسع سنوات لإعادة

التحقيق في قضية اخرى هي قضية انتحار الفتاة (سيرفن) التي فرت من الدير حيث لقيت العذاب الاليم كي تتخلى عن مذهبها البر وتستانتي وتعتنق الكاثوليكية، فأغرقت نفسها في بئر واتهم أبوها ظلماً بأنه اغرقها حتى يحول دون ارتدادها عن نحلتها.

آمن (فولتير) بآله (نيوتن) على الرغم من بعض عطفه على الاناجيل. ولكنه جابه الكتاب المقدس بنقد مرير مهدّ به السبيل امام التفسير العقلي الحديث. واما (دولباخ) فقد نشر كتاب «اللاهوت المتنقل» وكتاباً بعنوان «العدوى المقدسة» أو «التاريخ الطبيعي للوسوا» ورأى ان الديانة «عصابة الفّها بعض الدجالين ضد حرية النوع البشري وسعادته وراحته».

اتفقت كلمة الفلاسفة على انتقاد التزمت والتعصب وعدم التسامح. وقد اشرق التسامح يوم «نضج وعي احرار الفكر واشتد ضيقهم بالاضطهاد، فتكتلت جهودهم واتجهت إلى القضاء عليه بتقويض النفوذ الذي تهيأ لأهله، وكان الشك افتك سلاح شهره العقليون في وجوه المتزمتين». [٥]

بدأ التسامح في (انكلترة) حين ناصره (كرمويل) ودعا إليه (هارنغتون) HARRINGTON و(ملتون) MILTON و (تيلور) TAYLOR لأن الحرب السياسية لا تستقيم بغير حرية دينية، ولأن قيام الحق لا يتطلب الاضطهاد، وان الاضطهاد يعوق اكتشاف الحقيقة. ودافع (لوك) LOCKE عن العقل وسعى إلى ان يقيه طغيان «السلطة» ويبعد عنه سلطان «النقل» فوضع كتابه الشهير «مقال عن العقل البشري» ورسالة عن التسامح الديني اردفها بثلاث رسائل اخرى اثبت فيها ان مهمة الحكومة تختلف عن مهمة الدين، لأن عالم الروح ليس من اختصاص الحكومة، ولأن التدين يقوم على اقتناع العقل اقتناعاً باطنياً. ومن شأن العقل ان تعجز القوة عن قهره واكراهه على الايمان، ولذا تخطىء الدولة إذا شاءت فرض دين من الاديان بالقوة... فلا بد من تحرير العقيدة من سلطان الدولة وطغيان الكنيسة معاً.. وأكد (جون ستورت مل) على حرية الرأي والفكر ومنع الجماعة، أية جماعة، من كبحها وقمعها[٦].

وفي (بروسيا) تلقى (فردريك الأكبر) بعد بضعة أشهر من اعتلائه العرش سنة

---

٥ ـ توفيق الطويل: المصدر المذكور ص ١١١.

٦ ـ جون ستورت مل: الحرية ـ الترجمة العربية ـ دمشق ١٩٥٧ ص ٦٠

(١٧٤٠) بيانـاً رسميـاً بصـدد قضيـة دينية فكتب على هامشه يقول : ان من حق كل امـرىء ان يصـل إلى الجنـة بالطريقة التي تروقه ! . . . وان في وسع الانسان ان يكون مواطناً صالحاً أياً كانت العقيدة التي يدين بها . . وليس للدولة عنده أكثر من ذلك!

وفي (فرنسه) قال (مونتسكيو) : «ان روح اللا تسامح هي روح الدوار» . ورأى (فـولتـير) ان الـلا تسـامـح قد ملأ الأرض بالمذابح . ووصف (ديدرو) اللاتسامح بانه «جملة قواعد شنيعة» . ورأى (هلفسيوس) أن سيف اللا تسامح من افظع الأوبئة التي منيت بها البشرية .

وأما (روسو) فانه يعتقد بان اللا تسامح هو الدين ذاته عندما يغدو ديانة وحيدة طاغية ويمسي الشعب دموياً فلا يتنفس سوى القتل والذبح .

وعلى نقيض الـلا تسـامـح بدا التسـامـح فضيلة ساميـة . وقـد وصف (فولتير) التسامح بانه «حق انساني» ، ووجد أن الحق الانساني لا يمكن ان يقوم إلا باستناده إلى الحق الطبيعي ، وان المبدأ الشامل لكلا الحقين هو المبدأ القائل : «لا تفعل بغيرك ما لا تحب ان يفعـل الغـير بك» . وقـد شاء (فـولتـير) أن يذكّـر المسيحيين بواجب التسامح لايـهامهم بان البشـر جميعـاً أبنـاء أب واحـد ومخلوقـات آله واحد . ومن القول بالاخوة الانسـانيـة استمد الفلاسفة قولهم بالتسامح اساساً للحق الانساني . ولكن الفلاسفة لم يقتصـروا على القـول بالتسـامـح وانـما استخلصوا منه ، للمرة الأولى ، مفهوم «حرية الفكر» . فقد مارس البشر هذه الحرية في معاناتهم التاريخية الطويلة ، واتخذوها اساس ضروب التقدم الفكري في جميع المجالات . ولكنهم قصروا عن الاعراب عنها بصياغة جلية حتى نهض بذلك الفلاسفة في عصر الانوار . بل ان التسامح ذاته لم يكن ينطوي منطقيـاً على مبـدأ حريـة الفكر . لأن التسامح هو تحمل تنوع العقائد والاراء ، وهو لا يعني انـه يبيـح لأي امـرىء أن يعتنق الـديـانة التي يشاء . ومن الطريـف أن نلاحظ أن (فولتير) و(مونتسيكو) امتدحا «الحريات» على الطريقة الانكليزية المعروفة في عصرهما بدون أن يركـزا الانتبـاه على اضطهـاد الكـاثوليك في (انكلتره) . وقدْ ذكر (فولتير) في رسـالـة «التسـامح» ما يلي : «انا لا أقول بأن على جميع الذين ليسوا من ديانة الأمير أن يشاركوا في المناصب والالقاب أولئك الذين يعتنقون الديانة السائدة» . ولكن (فولتير) أردف قائـلاً : «انني أتـوسـل إلى كل قارىء متجـرد أن يزن هذه الحقـائق ويصحّحها ويـوسّعهـا . ومن شأن القـرّاء الفطنين الذين يتمثلون أفكارهم ان يمضوا على الدوام

إلى أبعـد مما رمى إليـه المؤلف». ولا يتردد (فـولتير) في ان يصرح في مكان اخر بقوله: «لا حرية للبشر إن لم تكن لهم حرية تفسير الفكر».

وقـد جاء في «المـوسـوعـة» مادة «التسامح» ما يلي: «قاعدة عامة: احترموا بدقة قوانـين الضمـير في كل ما لا يثير الاضطـراب في المجتمـع: وعلى الـدولـة ألا تبـالي بالاخطـاء النـاجمـة عن التأمـل الفكري». وأعلن (دولباخ): انه لا يمكن انتهاك حق البشر في حرية التفكير في مجال الدين إلا بنتيجة ظلم هو بآن واحد أمر سدى وغير مجدٍ. ويرى (تورغو) ان «من حق كل انسان وواجبه ان يتبع ضميره ولا يحق لأحد أن يقدم ضميره قاعدة لغيره». وباسم هذا المبدأ طالب فلاسفة القرن الثامن عشر بحرية النشر وحرية الطباعة. وقد أقرت الجمعية الوطنية الفرنسية سنة ١٧٨٩ وثيقة اعلان حقوق الانسان التي أوجبت حرية الناس ومساواتهم الحقوقية وأباحت لهم «ان يفعلوا كل ما لا يضر بالغير وبناء على ذلك يمكنهم أن يفكروا ويتكلموا ويكتبوا ويطبعوا في حرية».

قاومت الكنيسة الثورة، وقاومت الفكر الحر، واندلعت بين الفريقين نار معارك ضارية جرت على مستويين: مستوى عقائدي ومستوى سياسي.

فعلى الصعيـد العقـائـدي، تجلت الحـرب في صور شتى لأن الفكـر الحر ليس مذهبـاً واحـداً موّحـداً، بل هو موقف أو وضـع. ومن الجـائز أن نميز ثلاث فئات من أنصـار الفكـر الحـر اسهمت جميعهـا في مقاومة العقائد المناوئة: الفئة الأولى فئة الذين يهاجمون، باسم العلم، مبدأ الكاثوليكية ذاتها، أو بعض عقائدها الاساسية. و (سان سيمون) يتذرع بادانة (غاليله) ويرى أن اللاهوتيين خسروا المعركة التي خاضوا غمارها ضد علماء الفيـزيـاء، وان على الـدين المنـزل ان ينحسـر أمـام تقـدم العلم. ويلقي (اوغست كونت) بقانون الشهير، قانون الاحوال الثلاث، ويرى ان البشرية قد مرت من الحـال الـلاهـوتيـة إلى الحـال الميتـافيزيائية ويجب أن تمرّ منها إلى الحال الوضعية، وعندما تبلغ هذه الأخيرة ستستعيض عن الديانات القديمة بديانة الانسانية. ويلاحظ (برودون) ان الكاثوليكية اخذت تتضاءل منذ قيام حركة الاصلاح الديني، وعنده أن الـدين سيـزول قريبـاً ليحـل العلم محله. وإذا كان (الداروينيون) لا يهاجمون الدين هجـومـاً مبـاشـراً فإن نظرياتهم التطورية تعارض ما جاء في سفر التكوين. وقد لقيت الكنيسـة، فوق ذلـك، عنتاً كبيراً وخصوصاً أشداء لدى من اسبغوا على تاريخ الاديان حلة علميـة من امثـال (شتراوس) STRAUSS و(رينان) RENAN و(لوازي) LOISY و

(كـوشـو) COUCHOU الـذي تجاوز ما ذهب اليـه (رينـان) ودلّـل على عدم وجود أي برهان تاريخي قاطع يؤكد وجود (يسوع).

والفئـة الثـانيـة فئـة المؤلّهين الذين هاجموا الكاثوليكية بالرغم من ايمانهم بوجود كائن اسمى يجلّونــه لانــه موئــل العــدالـة والحب. ومن هؤلاء المؤلهـة (بـيرانجـه) BÉRANGER و(هوغو) HUGO .

والفئـة الثـالثـة فئـة الذين ينكرون أفكار الكنيسة في موضوع الحرية وفي طائفة كبرى من عقـائـدها الاساسية مع إجلالهم الاناجيل، ومن هؤلاء (بيير لرو) PIERRE LEROUX و(لــوي بلان) L.BLANC الــذي يرى ان المسيــح هو «المـعـلـم الاسمى للإشتراكيين». أما (كابه) CABET فانه يعتبر (يسوع) شيوعياً.

وإذا كان من الطبيعي أن يتنـوع اصحـاب الفكـر الحـر من النـاحيـة العقائدية وتتفـاوت مواقفهم في المعـركـة الفكـريـة، فان كلمتهم تتـوحـد على مستوى المعركة السياسية ونحن نجدهم يوّحدون جهودهم ضد «الاكليركية».

لقـد وقف رجـال الفكـر من احزاب اليمين موقفاً عدائياً، وألفوا على الصعيد السياسي والاجتماعي جمعيات شتى مثل (جمعية كاربوناري) و(جمعية البنائين الاحرار) و (جمعيـة حقـوق الانســان) و (جمعية الفصول الأربعة) و (عصبة التعليم) وسعوا إلى انقاذ حرية الفكر وحرية الصحافة وحرية التعليم غير الديني، وحرية الجامعة، وظل الصراع بين الجانبين حرباً يومية سجالاً عرف كلاهما فيها النجاح والاخفاق.

والثـابت في الأمـر ان النضـال من أجل حرية الفكر، بل من أجل الفكر الحر، امسى نضــالاً واعيـاً في مختلف اصقـاع الأرض، ولا سيـما بعـد ان احتواه نضال اوسع وأعم عرف تارة باسم النضال من أجل التقدم، وعرف تارة اخرى بانه نضال من أجل حرية الانسان وحقوق الانسان.

لقـد ارغم الشعب الانكليـزي الثـائـر ملكـه (جون) على توقيع وثيقة «البراءة الكـبرى أو العهـد الأعظم» (مـاغنا كارتا). ومما جاء فيها: «لا يجوز توقيف أي انسان حر ولا سجنـه ولا حرمـانـه من حريـة التنقـل ولا وضعـه خارج القانون ولا نفيه بأية صورة من الصور.. إلا بحكم قانوني، وبحسب قانون البلاد». وصدرت في انكلترة سنة ١٦٨٩ «وثيقة الحقوق» وهي للإنكليز خاصة. وقد حمل المهاجرون الانكليز إلى امـريكـه ثقـافتهم ومـا لبثـوا أن أسسـوا لأنفسهم وطناً واصدروا في ١٢/ ٦/ ١٧٧٦ «اعـلان فرجينيـا» قبـل اعـلان استقـلال ثلاث عشرة ولاية باسم (الولايات المتحدة)

بتاريخ ٤/ ٧/ ١٧٧٦ وتلا ذلك في (فرنسه) «اعلان حقوق الانسان والمواطن» بتاريخ ٢٦/ ٨/ ١٧٨٩ وخلا «ميثاق عصبة الأمم» الذي أقر بعد الحرب العالمية الأولى من أي تنظيم لحقوق الانسان مكتفياً بالاشارة إلى حقوق فئات معينة كالاقليات داخل الدول. وفي المعمعة العالمية الثانية اعلن الرئيس الامريكي (روزفلت) بتاريخ ٦/ ١/ ١٩٤١ برنامجه عن الحريات الأربع في كل بلد في العالم، وهي: حرية الفكر والقول؛ والحرية الدينية؛ والحرية من العوز؛ والتحرر من الخوف. وابتكر في مستهل عام ١٩٤٢ اصطلاح «الامم المتحدة» وشارك ممثلو خمسين دولة في مؤتمر (سان فرنسيسكو) الذي تمخض عنه مولد «منظمة الأمم المتحدة» في ٢٤/ ١٠/ ١٩٤٥، ومما نصت عليه ديباجة ميثاقها تأكيد شعوب هذه الأمم من جديد على ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامة الشخصية البشرية وقيمتها، وبالمساواة بين حقوق الرجال والنساء، وبرعاية الرقي الاجتماعي وتنظيم شروط أحسن للحياة في نطاق حرية أوسع وعزمها على ممارسة التسامح وان يعيش الفرد مع أخيه في سلم وحسن جوار.

من الصيغ المعاصرة الشهيرة ما جاء في الوثيقة العالمية لحقوق الانسان التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٠/ ١١/ ١٩٤٨، واعتبرتها مثلاً أعلى مشتركاً تسعى إلى بلوغه كل الشعوب وجميع الأمم، فقد نصت المادة الثانية من هذا الإعلان العالمي لحقوق الانسان ما يلي: «لكل انسان حق التمتع بجميع الحريات الواردة في هذا الإعلان، وذلك بدون أي تمييز، وبخاصة ما كان بسبب العنصر أو اللون أو الذكورة أو الانوثة أو اللغة او الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الاصل الوطني أو الاجتماعي او الثروة أو الميلاد أو أي مركز آخر..». وجاء في المادة الثامنة عشرة: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والاعتقاد والديانة. وهذا الحق يتضمن حرية تغيير الديانة أو المعتقد كما يتضمن الحرية في الجهر بالديانة او الاعتقاد، سواء بصفة فردية أو في جماعة، سواء أكان ذلك في السر أم في العلن، وذلك بواسطة التعليم ومزاولة الطقوس والشعائر والعبادات». أما المادة التاسعة عشرة فإنها تنص على ما يلي: «لكل فرد الحق في حرية الرأي والتعبير بما يتضمنه ذلك من الحق في أن لا يزعج بسبب آرائه والحق في أن يستقصي ويتلقى وينشر ـ دون اعتبار للحدود ـ الاخبار بأية وسيلة من وسائل النشر».

ان هذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وان يك اعلان مثل أعلى بالدرجة الأولى، ما زال في عصرنا الحاضر، وباتجاه الغد، منبعاً لجهود دائبة موصولة تسعى إلى

تجسيد مطلب الفكر الحر الماثل في ان يستطيع المرء بالفعل ذات يوم ان يبدع حقائقه التي يؤمن بها، ويبتكر قيمه التي يقرها ويتبع هداها، محققاً بذلك كرامته الشخصية، كرامة الشخصية الانسانية[٧]، بمناصرة الفهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الجماعات العنصرية أو الدينية.

ان هذه الالماعة إلى الفكر الحر بوجه عام، نشأته وتطوره، تتوخى في رأينا التمهيد لدراسة «المعتزلة والفكر الحر». وقد وجدنا من النافع البدء بالكلام على الخلافات الكلامية واتجاهاتها الأولى في الفصل الأول الذي جعلناه خاصاً بها قبل المعتزلة من محاولات ومنازع تجلت أكثر ما تجلت في مواقف الصفاتية والجبرية والقدرية. ثم أوضحنا في الفصل الثاني نشأة المعتزلة بالاشارة أولاً إلى اسماء هذه الحركة وأبنا ظهور الاعتزال وفرق المعتزلة وجلونا مايسمى بمدرستي المعتزلة وطبقات رجالها. ثم انتقلنا في فصول اربعة متتابعة إلى بحث مفكري المعتزلة في مدرسة البصرة ثم في مدرسة بغداد. وعلى هذا النحو خصصنا الفصل الأول بالكلام على حياة وآراء (الحسن البصري) و (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد) و(ابي الهذيل العلاّف)، والفصل الثاني بمتابعة الكلام على تتمة ممثلي مدرسة البصرة وهم (النّظام) وتلاميذه (أحمد بن خابط) و(الفضل الحدثي) و (الاسواري)، كما تكلمنا عن (الجاحظ) و (معمّر بن عباد) و(الفوطي). وعالجنا في الفصل الثالث حياة وأفكار (بشر بن المعتمر) و(ثمامة بن اشرس) و (أبي موسى المردار) و (الجعفرين) و(الاسكافي) و (الخياط) و (الكعبي) و (أحمد بن ابي دؤاد). ووقفنا الفصل الرابع على تتمة مفكري المعتزلة المتأخرين وهم (أبو علي الجبّائي) و (أبو هاشم الجبّائي) و (القاضي عبد الجبار).

وقد وجدنا ان افضل - واحدث - مصدر نعتمده لدراسة مذهب المعتزلة بعد تلك الجولة في دنيا مفكري الاعتزال هو الكتاب الاساسي الذي نشر منذ سنوات معدودات للمعتزلي الشهير (القاضي عبد الجبار)، وهو كتاب «شرح الاصول الخمسة»، وقد اختتمنا به الفصل السادس وعمدنا بدءاً من الفصل السابع إلى تحليل حرية التفكير المعتزلي وتبيان الجهد الشاق الذي بذله المعتزلة بدأب موصول حتى يمضوا قدماً في «درب التحرر» شطر الفكر الحر بالمعنى الصحيح. وقد رأينا في هذا

---

٧ - انظر: عادل عوا: من الشرف إلى الكرامة - دمشق ١٩٧٣ ص ٣٧٣.

الفصل السابع ضراوة معركة التحرر التي خاض المعتزلة غمارها، وأوضحنا من ثم أخص خصائص تفكيرهم المميز لهم وذلك بإبراز منزعهم العقلي أولاً، ومنزعهم الانساني ثانياً، وهذان المنزعان يتفاعلان في فكر متحرر بالمعنى الدقيق اسميناه الفكر الانتقادي ووقفنا على دراسته، الفصل الثامن الذي يظهر بوضوح حرية التفكير المعتزلي في مجال الواقع ويتناول القيم التاريخية والاجتماعية وما إليها، كما يتناول ما اسميناه معرفة الغيب مما يتصل بامور تمس الحياة الدنيا أولاً، وتمس الحياة الآخرة أو شؤون المعاد ثانياً. وقد وجدنا ان مسعى التحرر الفكري المعتزلي لا يقف عند اعمال العقل في «جليل الكلام» وانما يمتد بقوة إلى معالجة «دقيق الكلام» او تصور الكلاميين للعالم والطبيعة وتفسير الكون ولذا بحثنا في الفصل التاسع الفكر العلمي الاعتزالي ومهدّنا له برأي الاشاعرة في العالم ووقفنا عند الاراء العلمية التي جاء بها بوجه خاص (العلّاف) و(النظّام) و(أبو علي الجبّائي) و (القاضي عبد الجبار)، واردفنا بذكر ردود الاشاعرة على هذه الآراء «العلمية»، لنوضح جو الصراع «الايديولوجي» الذي اكتنف البحوث العلمية ذاتها، هذا إذا لم تكن هذه البحوث قد نشأت بنتيجة ذاك الصراع.

وفي خاتمة هذه الدراسة بحثنا ما اسميناه تأثر المعتزلة وتأثيرهم فالمعنا أولاً إلى رأي مؤرخي الفرق الاسلامية حول مصادر الفكر الاعتزالي وتأثره او عدم تأثره بالينابيع الثقافية السابقة لعصرهم او المواكبة واشرنا، من ثم، إلى رأي الباحثين المحدثين وانتهينا إلى «أصالة» التفكير المعتزلي الذي اخذ بلا ريب اخذاً مباشراً بالمشكلات الذائعة في الثقافة المعاصرة لهم وعمد إلى تطويرها وتعميقها واذاعتها في الناس ليزيد انتصار الفكر العقلي المتحرر والانساني على الجمود والتقليد والاتباع. وعندما خلصنا ثانياً إلى تبيان تأثير المعتزلة «الضخم» في غيرهم، ابنا هذا التأثير لدى اهل السنة والشيعة ولدى امثال الكندي والسجستاني واخوان الصفاء، والمعري والتوحيدي ومسكويه وابن طفيل والمعنا إلى ذيوع هذا التأثير لدى بعض ائمة الثقافة الادبية واللغوية العربية ذيوعه لدى كثير من ممثلي الثقافة الاسلامية غير العربية، والثقافة العربية الاسلامية، والفكر اليهودي الكلامي في العصر الوسيط، وانهينا بالاشارة إلى «صيحات» شتى من الأسى والامل، الأسى على اضمحلال الاعتزال تاريخياً، والأمل بانبعاث روحه العقلية المتحررة مجدداً في غد الامة العربية، صيحات اطلقها غير واحد من كبار الباحثين في عصرنا عند نظرتهم إلى الغد.

الباب الأول

المعتزلة

الفصل الأول
ما قبل المعتزلة

١ ـ الخلافات الكلامية :

يميز (ابن خلدون)، في «مقدمته»، العلوم العقلية عن العلوم النقلية، ويرى أن العلوم العقلية تشتمل على علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي وعلم التعاليم، وأن العلوم النقلية تضم علم التفسير وعلم القراءات وعلم الحديث وعلم الفرائض وعلم اصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات ثم علم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا والعلوم اللسانية وهي علوم اللغة والنحو والبيان والادب.

فعلم أصول الفقه عنده من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف. وقد كثر الخلاف بين المجتهدين في هذا الفقه المستنبط من الادلة الشرعية، فتارة يكون الخلاف في الاحكام بين (الشافعي) و(مالك) و(أبي حنيفة) وتارة يكون بين (مالك) و(أبي حنيفة) و (الشافعي)، وقد سمي هذا الصنف من العلم الباحث في مثارات اختلاف هؤلاء الائمة باسم الخلافيات، واطلق اسم الجدال على معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم. وضد وضع الأئمة اداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وعُرِّف علم الجدال بانه علم بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.

اتسع البحث إذن في «الخلافيات» من الفقه إلى سواه، واتسعت المناظرات إلى ما يجاوز اختلاف ائمة الفقه، وتناول علم الجدال قواعد المناظرة في الرأي وفي حرية

التفكير في الفقه وغير الفقه. وبذا امتد اختلاف الآراء في الثقافة الاسلامية إلى علم الكلام، والفقه الأكبر، او اصول الدين، أوعلم النظر والاستدلال، أوعلم التوحيد والصفات. يقول القاضي (الارموري): ان موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية، وعن افعاله: إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وعن احكامه فيها: كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى اولاً، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا.

ان علم الكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيها تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مبادىء تبين في علم آخر، شرعياً اوغيره. انه علم يستغني بنفسه عما عداه. ومن الكلام تمنح سائر العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره اصلاً، لأنه رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق.

وعندنا ان علم الكلام هو محاولة تعقيل الدين، وفهمه بالمنطق وبالرأي للذود عن الايمان بهذا المنطق والرأي. وهو بهذا الاعتبار يختلف عن الفلسفة اختلافه عن الفقه وعن التصوف. فالتصوف جريان الفكر في مضمار الدين خلف العاطفة والانفعال بالدرجة الأولى. والفقه يمثل هدف العقل العملي المشرّع في الاسلام. أما الفلسفة بالمعنى الدقيق فإنها تعليل بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وترتيب الادلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. فالفيلسوف باحث عقلي مدقق يرتب الادلة والحجج وينظم الاقيسة والبراهين ثم يطلق الحكم على ما يجده في نظره، وكأنه قاض. بينما يقف المتكلم موقف المحامي الذي يدافع عن الاسلام ويذود عن حياضه ويجادل بالتي هي أحسن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وعلى هذا يتفق علم الكلام والفلسفة في اتصاف كل منهما بأنه فكر عقلي، ويختلفان في الغاية المرموقة والغرض المنشود. الفلسفة تبتغي الحقيقة «المجردة»، وعلم الكلام يهدف إلى الدفاع عن الايمان، بل عن الايمان الاسلامي، ولذا يتخذ اصحاب تعريف علم الكلام موقفاً «مذهبياً» في تبيان المعيار الذي يميز الحق عن الخطأ، والصواب عن الانحراف في مجال الاعتقادات الدينية عامة، والاسلامية خاصة، فيرى ابن (خلدون) مثلاً ان هذا العلم دفاع ضد المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة، ويرى اصحاب كل مذهب آخر من المذاهب الاسلامية ان علم الكلام دفاع عن الحقيقة المذهبية الخاصة بكل فرقة تعتبر وحدها هي الفرقة الناجية من فرق الاسلام.

وقد جاء الدارسون بنظريات شتى حول نشأة علم الكلام وأسباب تسميته بهذا الاسم ، وليس من شأننا هنا أن نعرض لبحث ذلك بالتفصيل . وانما نكتفي بالاشارة إلى ان هذا العلم قد نشأ ، بالدرجة الأولى ، من طبيعة الدين الاسلامي ذاته ، وبنتيجة الظروف والعوامل التاريخية التي اكتنفت تطور الثقافة العربية الاسلامية ، والاهتمام الجمعي بمشكلاتها المتصلة بحقائق الدين والايمان.

قيل في اسباب تسميته إنه سمي «علم الكلام» لأن اهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الاولى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه ، ولكن التاريخ لا يؤيد هذه الدعوى . وقيل سمي بهذا الاسم لأن مبناه «كلام صرف» في المناظرات والعقائد ، وليس يرجع إلى عمل ، وفي هذا القول انتقاص لواقع علم الكلام الذي لا يكتفي بالنظر للنظر ، وانما يهدف من النظر إلى اكثر من «الكلام الصرف» ، يهدف إلى الدفاع عن الحق والدعوة إلى اشاعة هذا الحق والحض ، ان لم نقل الارغام ، على العمل به ؛ وقيل انه سمي بهذا الاسم لأن انصاره تكلموا في مسائل كان السلف يسكت عنها ، والحق ان تطور الفكر العربي الاسلامي هو الذي ولّد هذه المسائل وطرحها ، متأثراً في ذلك بالوقائع والمعطيات التاريخية المتجددة ، مثلما تأثر البحث الفقهي بها . .

رأى بعض الباحثين ، ومنهم (غولد تسيهر) ، أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة . وذهب (ابن خلدون) إلى ان (الأشعري) هو مؤسس علم الكلام . ولكننا نرد هذين الرأيين المتعارضين معاً ، ونعتقد ان (الأشعري) ، وقد كان معتزلياً ، لم يؤسس علم الكلام إلا إذا ضيقنا مفهوم هذا العلم وحصرناه بالدفاع عن عقيدة السلف من اهل السنة . وقد كان هذا العلم موجوداً قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال عن استاذه (الحسن البصري) . . ولعل وجه الصواب في استجلاء حقيقة نمو علم الكلام ان نرجع إلى تاريخ ولادته ونتتبع تطوره حتى نجده في عصر (المأمون) مثلاً وقد استوى على ساقه واصبح شيوخ المعتزلة يصدعون بدعوى أن «الكلام» لهم وحدهم دون سواهم . والحق ان المتكلمين كافة ، جماعات وافراداً ، يتفقون في دعوى دفاعهم عن الدين ، وتذرعهم بامتلاك ناصية الحق ، وتأخذ كل جماعة منهم أو كل فرد بنقد سائر الجماعات أو الأفراد ، وإلى تأييد هذا النقد بالحجة والدليل ، على تفاوت في حظ كل جماعة أو كل مفكر فرد من الايمان بمنزلة العقل إلى حد كبير أو صغير .

بدأت لفظة «الكلام» تتردد على ألسنة التابعين منذ أواخر القرن الأول

الهجري، فقد ورد في رسالة (الحسن البصري) إلى (الحجاج) حين سأله رأيه في القدر فقال: «ان الله لم يخلقهم ـ العباد ـ لأمر ثم حال بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس بظلّام للعبيد ولم يكن احد في السلف يذكر ذلك ولا يجادل فيه لأنهم كانوا على امر واحد وانما احدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس النكرة له. فلما احدث المحدثون في دينهم ما احدثوه احدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون من المهلكات». ولم يصب السيد (خليل داود الزرو) في قوله: «اننا نلمح من رسالة (الحسن) ان الصحابة لم يخوضوا في مسألة القدر، وان هذه المسألة قد كثر الخوض فيها زمن التابعين»[1]، ذلك مثلاً ان رواية شهيرة تذكر أن (عمر بن الخطاب) قد أُتي بسارق فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله عليّ. فأقام عليه الحد ثم ضربه اسواطاً، فقيل له في ذلك، فقال (امير المؤمنين): القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله تعالى. فإذا صحت هذه الرواية اتضح منها تنبه الافكار إلى مشكلة «حرية الاختيار» وان (عمر بن الخطاب) يحاسب الناس على أفكارهم ويعتبر الجلد جزاء لبحثٍ أمر النبي ﷺ ـ بحسب شرح الراوي ـ بعدم الخوض فيه، لأن الله لم يقضِ على السارق بأن يكون سارقاً.. وإلا بطل التعليم وفقدت المسؤولية، وهذا كله يباين روايات اخرى تعلن ان (الفاروق) لم يكن يعارض الاجتهاد بالرأي، وقد اجتهد هو نفسه كما ذكرنا.

ويوضح (الشهرستاني) رأيه في الخلافات التي ولدّت علم الكلام، ويرى أن هذه الخلافات هي الشبهات التي سرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال، ويرد الشبهات كلها إلى شبهة ابليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الامر، واستكباره بالمادة التي خلق منها، وهي النار، على مادة (آدم) عليه السلام، وهي الطين: «فاللعين الاول لما ان حكّم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يُجري حكم الخالق في الخلق، أوحكم الخلق في الخالق، والأول غلو، والثاني تقصير. فثار من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غلوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال، وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا وصفه تعالى بصفات المخلوقين. فالمعتزلة مشبّهة الافعال، والمشبّهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء. ومن قال بوصف

---

١ ـ خليل داود الزرو. الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة، بيروت ١٩٧١ ص ١٢١.

الباري عز اسمه فقد اعتزل عن الحق. وسنخ القدرية طلب العلة في كل شيء، وذاك سنخ اللعين الأول إذ طلب العلة في الخلق أولاً، وفي التكليف ثانياً. . . »[٢].

والحق أن (الشهرستاني) يتحدث هنا عن الاصل المذهبي، لا الاصل التاريخي، لنشأة الشبهات التي اثارت الخلاف والجدل فكان من ذلك علم الكلام. أما الشبهات التي وقعت في الملة الاسلامية فانه يعزوها إلى شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه. كان المنافقون يخادعون فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق، «وانما يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع»[٣].

وإلى جانب هذه الاعتراضات الماكرة يميز (الشهرستاني) اختلافات اجتهادية «وقعت حال مرض النبي وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله عنهم». فأول تنازع في مرضه عليه السلام فيما رواه (محمد بن اسماعيل البخاري) باسناده عن (عبد الله بن عباس) قال: لما اشتد بالنبي ﷺ مرضه الذي مات فيه قال: ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلون بعدي فقال (عمر): ان رسول الله قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله. وكثر اللغط فقال (النبي) عليه السلام: «قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع». قال (ابن عباس): الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله. .

ويورد (الشهرستاني) لائحة بعشرة خلافات اجتهادية وقعت كلها للصحابة في مرض (الرسول) وبعد موته، منها خلاف الخامس الذي يتصل بالامامة، وهي أعظم خلاف بين الأمة. يقول: «واعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة، إذ ماسُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الامامة في كل زمان». وقد سهّل الله تعالى ذلك في الصدر الاول حين اختلف المهاجرون والانصار، وبايع (عمر) (أبا بكر)، وبايعه الناس وسكنت الثائرة. . وانما سكنت الانصار عن دعواهم لرواية (أبي بكر) عن (النبي) عليه السلام «الأئمة من قريش»[٤].

فإذا حلّلنا الخلافات الاجتهادية التي ذكرها (الشهرسناني) ألفينا انقسام الناس

---

٢ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ـ تصحيح وتعليق احمد فهمي محمد ـ القاهرة ١٩٤٨ج ١ ص ٦ ـ ١١

٣ ـ المصدر السابق ص ١٣

٤ ـ المصدر السابق ص ١٧

حولها إلى موقفين، موقف المعارض الذي يرى في الأمر برأيه، وموقف الرادّ عليه معتمداً النص، نص الحديث، كما ذكرنا في سكون الأنصار عن دعواهم في الخلافة لرواية (أبي بكر) حديث: «الأئمة من قريش»، أومعتمداً نص القرآن؛ ومثلاً في الاختلاف المتصل بموت (النبي) إذ صاح (عمر بن الخطاب): «من قال إن محمداً مات قتلته بسيفي هذا، وانما رفع إلى السماء كما رفع (عيسى بن مريم) عليه السلام»، فقال (أبو بكر): «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد آله محمد فإنه حي لا يموت». وقرأ هذه الآية: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم»[٥]، فرجع القوم إلى قوله، وقال (عمر): كأني ما سمعت هذه الآية حتى قرأها (أبو بكر).

ففي هذه الخلافات الاجتهادية صراع فكري يتوخى فهم الحوادث والنصوص، وقد كان غرض الصحابة والناس من حولهم فيها «إقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين»[٦]. ثم مضى المسلمون في «تعقل دينهم» وقال فريق منهم بالرأي في مقابلة النص، وطلبوا العلة في كل شيء، على الرغم من دعوى (الشهرستاني) من ان «سنخ القدرية طلب العلة في كل شيء، وذاك من سنخ اللعين الاول إذا طلب العلة في الخلق اولاً، وفي التكليف ثانياً. . .»، وظل الفريق الآخر محافظاً يتحرج من كل اجتهاد يمتّ بصلة إلى كثرة السؤ ال وجدال المنافقين بالقرآن. لقد نهى (معاذ بن جبل) عن كثرة السؤ ال وجدال المنافقين بالقرآن فقال: «كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع اعناقكم، وزلة عالم، وجدال منافق بالقرآن. أما العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وإن افتتن فلا تقطعوا من أناتكم، فإن المؤمن يفتتن ثم يتوب. وأما القرآن فله منار كمنار الطريق لا تخفى على أحد. فما عرفتم منه فلا تسألوا عنه، وما شككتم فكلوه إلى علمه؛ واما الدنيا فمن جعل الله الغنى في قلبه فقد أفلح، ومن لا فليس بنافعته دنياه»[٧].

يقول (الشهرستاني): «كان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلاف في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي، بل على قول اقناعي ويسمون الصفاتية[٨]. ومن هنا يتضح التضاد بين قانونين: قانون كلامي يعتمد المنطق

٥ ـ سورة آل عمران ٨٢٣/ ١٤٤.

٦ ـ المصدر السابق ص ١٣.

٧ ـ ابن قيم الجوزيه: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل ـ القاهرة ـ ص ١٩.

٨ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ص ٤٠

والرأي، وقانون اقناعي يعتمد الحفاظ على ما جاء كما جاء. وفي هذا التضاد يتجلى الاجتهاد العقلي في فهم الدين فهماً «حراً»، كما يتجلى حرص العقل على الحفاظ على الدين بمنع التفكير الحر والاجتهاد في الأصول أو العقائد. وهذا الصراع الثقافي يكمن في حياة علم الكلام وفي تاريخه بأسره. وان الناظر في الفرق الكلامية وفي تصنيفها ليدرك تبايناً شديداً في عدد هذه الفرق وفي علاقاتها، وترجع صعوبة حل هذا التباين إلى تعقد العلاقات التي تربط الفرق بعضها ببعض، ولا سيما ونحن نجد بين الفرق صلات وثيقة في جانب من جوانب مذهبٍ ما، وبعداً عن هذا المذهب للإتصال بجانب أو أكثر من جوانب مذهب آخر. وهذا الأمر يجعل الجدل الكلامي في الإسلام أكثر مرونة مما يبدو في النظرة الأولى، ويوضح في الوقت نفسه اتصاف المتكلم الواحد بأنه من فرقة ما في نقطة ما وهو يعتنق رأي فرقة اخرى في نقطة ثانية من نقاط مذهبه، وكأن فرق «الكلام» اشبه بامزجة يتوزعها سلّم وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض افتراقاً كاملاً بالطريقة والتماسك المذهبي وبالآراء، وكأن كل لحظة جديدة من حياة الفرق الكلامية تركيب حدّين سابقين متنافيين يمتحهما التفكير الكلامي الحر من أي معين.

ان المتكلمين كافة يشتركون باستخدام العقق والمنطق للدفاع عن الدين. بل ان الخصومات السياسية ذاتها كانت تصطبغ بلون المناظرة الدينية، وكان هؤلاء الذين يتقاتلون من أجل هدف سياسي انما كانوا يناضلون في الوقت ذاته من أجل آرائهم في الدين والايمان. وكانوا جميعاً يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطرعون لاختلاف نزعاتهم السياسية ومصالحهم القومية أو الاقتصادية أو الفكرية أو الثقافية. ولكن الاختلاف الحقيقي بين المتكلمين يمكن رده إلى تفاوت في استخدام العقل والمنطق استخداماً «متحيزاً» لا موضوعياً. فمنهم من يدافع عن الدين، أي عن نظرته إلى الدين، فيؤيدها بمنطق المحافظين على النصوص والتقاليد، ومنهم من يدافع عن نظرته ويؤيدها بمنطق حرية الفكر والاجتهاد أو التأويل. ويبقى وراء ذلك كله اتفاق آخر يتسم به المتكلمون اجمعون، وهو ايمان كل فرقة من فرقهم بانها لها وحدها ميزة الصدق والصواب، وانها هي الفرقة الناجية، ولذا تصم الفرق الاخرى بالانحراف والشذوذ أو الضلال والابتداع، واحياناً بالكفر.

٢ ـ الفرق الكلامية الاولى:

يقول (أبو محمد علي بن احمد بن حزم): فرق المقرين بملة الاسلام خمسٌ وهم: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج. ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق؛ وأكثر افتراق أهل السنّة في الفتيا ونُبَذ يسيرة من الاعتقادات، ثم سائر الفرق الاربع التي ذكرنا ففيها ما يخالف أهل السنّة الخلاف البعيد، وفيها مايخالفهم الخلاف القريب. فأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنّة من ذهب مذهب (أبي حنيفة)الفقيه إلى ان الايمان هو التصديق باللسان والقلب معاً، وان الاعمال انما هي شرائع الايمان وفرائضه فقط، وأبعدهم أصحاب (جهم بن صفوان). . وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب (الحسين بن محمد النجار) و(بشر بن غياث المريسي) ثم اصحاب (ضرار بن عمرو) وابعدهم اصحاب (أبي الهذيل). واقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنّة المنتمون الى أصحاب (الحسن بن صالح بن حي الهمذاني) الفقيه القائلون بان الامامة في ولد (علي)؛ والثابت عن (الحسن بن صالح) هو قولنا ان الامامة في جميع قريش وتوليّ جميع الصحابة رضي الله عنهم إلا أنه كان يفضل (علياً) على جميعهم؛ وابعدهم الامامية. وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة اصحاب (عبد الله بن يزيد الإباضي الفزاري الكوفي) وأبعدهم الأزارقة. وأما أصحاب (أحمد بن حائط) و(أحمد بن مالوس) و(الفضلي الحراني) والغالية من الروافض والمتصوفة والبطيحية اصحاب (أبي اسماعيل البطيحي)، ومن فارق الاجماع من العجاردة وغيرهم فليسوا من أهل الاسلام، بل كفار بإجماع الأمة[٩]. . .

هذه الفرق الخمس، فرق المقرين بملة الاسلام، هي الفرق الكبرى، بل انها تمثل التيارات الفكرية الكبرى في النشاط الكلامي الإسلامي في عهد ازدهاره ونضجه؛ ويمكننا أن نسميها بالفرق المدرسية أو بالحركات الكلامية، وقد سبقت ـ بمراحل ـ فكريةٌ متدرجة اخذت فيها المسائل الكلامية تتضح وتتبلور وتتحددّ منذ ان سعى المسلمون إلى تفهم دينهم بالمنطق العقلي واضطروا، أو اضطرت نخبتهم، للدفاع عن الايمان بالحجاج العقلي. ولعل من الجائز ان نميز في نشأة التجربة الكلامية اتجاهات رئيسية ثلاثة هي: الصفاتية والجبرية والقدرية.

٩ ـ ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل ـ تصحيح عبد الرحمن خليفة ـ القاهرة ١٣٤٧ هـ ج ٢ ص ٨٨.

٣ ـ الصفاتية :

بقي الايمان في عهد الرسول ﷺ ايماناً عفوياً خالياً من الخوض في صعاب التساؤلات الفكرية المتصلة بصفات الله وأحوال القيامة والجنة والنار وحرية الانسان واكتفى الناس، كما يقول (المقريزي) في «خططه» «بما وصف الله تعالى به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه الروحْ الأمين، وبما أوحى اليه ربه تعالى، فلم يسأله من العرب: قرويّهم وبدويّهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج، وغير ذلك مما لله سبحانه وتعالى فيه أمر ونهي، وكما سألوه عن أحوال يوم القيامة والجنة والنار، إذ لو سأله انسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الاحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام، وفي الترغيب والترهيب، وأحوال القيامة والملاحم والفتن».

وقد فهم المسلمون الأوَل الاسلامَ فهماً مباشراً بسيطاً، وسكتوا عن الكلام في الصفات، ولم يفرّق أحد منهم بين كونها صفات ذات أو صفات فعل، وانما اثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والانعام والعزة والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً. وقد اثبتوا من جهة اخرى صفات اسموها الصفات الجبرية بدون التعرض لتأويلها، ولا استهداف التشبيه بها، مثل صفات اليدين والرجلين والوجه.

أثبتت الصفاتيون أو بعض السلف الصفات فسموا الصفاتية، وأنكرها المعتزلة ونفوها فسموا المبطّلة، وقد بلغ بعض السلف في اثبات الصفات حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلّت الافعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا في ذلك فرقتين: الأولى أوّلتها تأويلاً يحتمله اللفظ؛ والأخرى توقفت في التأويل، وقال اصحابها: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى «الرحمنُ على العرش استوى»[١٠] ومثل قوله: «خلقتُ بيديّ»[١١] ومثل قوله «وجاء ربُّك»[١٢] إلى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه

---

١٠ ـ سورة طه: ٢٠/ ٥

١١ ـ سورة ص: ٣٨/ ٧٥

١٢ ـ سورة الفجر: ٨٩/ ٢٢.

الآيـات وتأويلهـا، بل قد ورد التكليف بالاعتقـاد بان الله لا شريـك له، وليس كمثله شيء، وذلك قد اثبتناه يقيناً.

يقول (الشهرستاني): «لقد زاد جماعة من المتأخرين على ما قاله السلف وقالوا لا بد من أجـراء الصفـات على ظاهـرهـا، والقـول بتفسـيرها كما وردت من غير تعرض للتأويـل، ولا توقف في الظـاهـر، فوقعـوا في التشبيـه الصـرف، وذلك على خلاف ما اعتقـده السلف»[١٣]، ومن السلف الـذين لم يتعـرضـوا للتأويـل ولا استهـدفوا التشبيه (مـالـك بن انس) إذ قال: الاستـواء معلوم، والكيفيـة مجهـولـة، والايـمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وكـذلـك (أحمـد بن حنبل) و(سفيان بن سعيد الثوري) و(داود الاصفهـاني) إمـام اهـل الظـاهر. وقد كان (أبو العباس القلانسي) و(الحارث بن اسد المحاسبي) من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين اصولية، فصارت الصفاتية بانحياز (الاشعري) اليها في عصره مذهباً لأهـل السنّـة والجـماعـة، «وانتقلت سـمـة الصفاتية إلى الأشعرية»[١٤] وبذا تطـورت الصفـاتيـة من جراء يقظـة الفكـر الكلامي، واصبح اصحابها اسلاف من أصبحوا فيما بعد يسمون باسم السلفية.

فمـا ذهب اليـه (عبـد الله بن كُلَّاب) قولـه: لم يزل الله عالمـاً قادراً حيـاً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً متكبراً جباراً كريماً جواداً واحداً صمداً فرداً باقياً أولاً رباً الهاً مريـداً كارهـاً، راضيـاً عمن يعلم انـه يموت مؤمناً وان كان اكثر عمره كافراً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وان كان أكثر عمره مؤمناً، محباً مبغضاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً رحماناً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وارادة وكراهة ورضىً وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل باسمائه وصفاته.

وكان يبيّن معنى اتصاف الله بانه عالم بأن له علماً، ومعنى انه قادر أي له قدرة، ومعنى أنـه حي أن ان له حيـاة، وكلك القـول في سائـر اسـماء الله وصفـاته فهي اسماء وصفــات لذات الله، لا هي الله ولا هي غيره، وانهـا قائمــة بالله، ولا يجوز أن تقـوم بالصفـات صفـات. ان وجـه الله لا هو الله ولا غيره وهـو صفة له، وكذلك يداه وعينه

---

١٣ ـ الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥

١٤ ـ المصدر السابق ج ١ ص ١٢٧.

وبصره صفات له، لا هي هو ولا غيره، وان ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وانه موجود لابوجود، وشيء لا بمعنىً له كان شيئاً. اضف إلى ذلك أن صفات الباريء لا تتغاير في نظر (عبد الله بن كُلّاب)، وان العمل لاهو القدرة ولاغيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الاخرى ولا غيرها[١٥].

وجملة القول، امتنعت الصفاتية عن التأويل، واقتصرت على التنزيل من غير تبيان «كيف» بل اكتفت بها جاء كما جاء، ومنهم من تطرّف فوقع في التشبيه، وهم المجسّمة أو المشبّهة. وقد اعتنقوا في موضوع القضاء والقدر الفكرة الذائعة في سواد المسلمين وهي تنفي عن العبد القدرة والارادة، وتعتبر الانسان مسيراً بقضاء من ربه في ما يفعل وفي ما يدع.

٤ ـ الجبرية:

يؤمن عامة المسلمين بقدرة الله المطلقة على فعل كل شيء؛ والارجح ان تطور هذا الايمان العفوي إلى عقيدة محدّدة في إطار علم الكلام انما واكب العصر الأموي من أوله ومضى حتى صار مذهباً في آخره[١٦]، وهذا المذهب يعرف بالجبرية، والجبرية هي نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الله تعالى. وقد بدأ القول بهذا الرأي في عصر الصحابة، ولكنه ظل ينمو ويترعرع حتى اصبح مذهباً لفرقة الجبرية، وصارت نظريتهم تعرف بالجبرية الخالصة وهي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل اصلاً؛ ومن الجائز تمييز جبرية متوسطة تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

قال بالمذهب الجبري (الجعد بن درهم)، وهو من التابعين. كان مؤدب (مروان بن محمد) آخر ملوك بني امية، ولهذا يقال له (مروان الجعدي)، واصله من حران، عاش في الشام ودعا إلى رأيه في نفي الصفات وفي خلق القرآن؛ وقد هرب من الشام إلى العراق فحبسه الوالي (خالد بن عبد الله القسري) ثم ضحى به يوم عيد الاضحى بعد أن خطب الناس وقال لهم: «ضحوا يقبل الله ضحاياكم فإني مضحٍّ بالجعد بن

---

١٥ ـ الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ٢٢٩.

١٦ ـ محمد أحمد أبو زهرة المذاهب الاسلامية ـ القاهرة ص ١٧٢.

درهم، إنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً» ثم نزل فذبحه، والارجح انه هلك تحت العذاب سنة ١٢٦ هـ[١٧] ولاغراض سياسية لا تخفى.

اعتبر (ابن النديم) (الجعد بن درهم) «من اتباع (ماني)»[١٨]. واتهمه (ابن حجر) بالزندقة[١٩]. قال بنفي الصفات، واستنتج من قوله هذا أن القرآن مخلوق وذلك انه لا يصح ان يتصف الله سبحانه بصفات يتصف بها البشر كالكلام، وضد ذلك كالبكم. وقد قال (ابن تيمية): «كان الكفار بالرسل ينكرون حقيقة خلة ابراهيم وتكليم موسى، ولما نبعت البدع الشركية في هذه الامة انكر ذلك (الجعد بن درهم) فقتله المسلمون لما ضحّى به امير العراق (خالد القسري)»[٢٠]. وكانت مقالة (الجعد) بنفي الصفات لتنزيه الله عن ان يوصف بما يوصف به البشر من اعمال أو ان يكون له حواس كحواسهم كالعين واليد وعنده ان الانسان لا اختيار له، وان حركة الانسان الاختيارية كحركات الأشجار أو الأمواج. فالانسان مُجْبَرَ مقسور وان تكليفه مثل تكليف المقعد أن يرقى إلى السبع الطباق «فالتكليف بالإيمان وشرائعه تكليف بما ليس من فعل العبد ولا هو بمقدور»[٢١].

قال (الجعد بن درهم) بالجبر، أول من قال به على مستوى النشاط الكلامي. وقد اخذ عنه (الجهم بن صفوان)[٢٢] الذي تنسب إليه الجهمية، وهي تقول بالجبرية الخالصة،[٢٣] وهو من موالي (بني راسب) كان كاتباً لـ (شريح بن الحارث)، وخرج معه على (نصر بن سيار)، وقتله (مسلم بن احوز المازني) بمرو، في آخر عهد (بني مروان).

بدأت دعوته في (ترمذ)، ثم انتشرت في (خراسان) ولما قتل اتخذ اتباعه (نهاوند) مقاماً لهم.

---

١٧ ـ البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ـ تصحيح محمد راهد الكوثري ـ القاهرة ١٩٤٨ ص ١٦٧ الهامش.
١٨ ـ الفهرست ص ٤٧٢.
١٩ ـ ابن حجر العسقلاني· لسان الميزان ج ٢ ص ١٠٥
٢٠ ـ تفسير ابن تيمية ص ١١٩
٢١ ـ ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل ـ ص ١٥.
٢٢ ـ توفي سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٥م.
٢٣ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١١٣.

يرى (الجهم بن صفوان) انه لا يجوز ان يوصف الله بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق. كما يرى ان العبد مجبر مسيّر في كل ما يفعل، لا اختيار له مطلقاً، ولا قدرة له على شيء. وقد اثبت (الجهم) علوماً حادثة للباري تعالى لا في محل، قال لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق افبقي علمه على ما كان أم لم يبق، فإن بقي فهو جهل، فإن العلم «بأن سيوجد» غير العلم «بأن قد وجد»، وان لم يبق فقد تغير. والمتغير مخلوق ليس بقديم. ويمضي (الجهم) في مذهبه قائلاً: وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو إما ان يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلاً للحوادث، واما ان يحدث في محل، فيكون المحل موصوفاً به الباري تعالى، فتعين انه لا محل له، وبذا يثبت (الجهم) قوله بأن ثمة علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة.

ويذهب (الجهم) إلى ان الانسان لا يوصف بالقدرة ولا بالاستطاعة، وهو مجبر في افعاله، لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الافعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، مثال ذلك قولنا اثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت، وتغيمت السماء، وأمطرت، وازهرت الأرض، وما إلى ذلك. وينجم عن ذلك ان الثواب والعقاب جبر وانه إذا ثبت الجبر فالتكليف ايضاً جبر كما ألمعنا.

زعم (الجهم) ان الجنة والنار تفنيان، وانه لا شيء من الأشياء يكون خالداً، وان الخلود المذكور في القرآن هو طول المكث. ذلك ان حركات اهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار يفنيان بعد دخول اهلها فيها، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها، إذ لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً. وحمل قوله (تعالى) «خالدين فيها» على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال: خلدّ الله ملك فلان.

ويرى (الجهم)، فوق ذلك، ان من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده لأن المعرفة والعلم لا يزولان بالجَحْد، فهو مؤمن. ثم قال: والايمان لا يتبعّض، أي لا ينقسم إلى عَقْد وقول وعمل؛ وقال: ان الايمان واحد لا يتفاضل فيه أهله: فايمان الانبياء وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل.

خاطب (عبد الله بن عباس)، وقد عاش حتى اوائل العصر الأموي، جبرية

أهل الشام ونهاهم عن مقالتهم في رسالة جاء فيها: «أما بعد، أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون، وتنهون الناس عن المعاصي، وبكم ظهر العاصون؛ يا أبناء سلف المنافقين وأعوان الظالمين وخزّان مساجد الفاسقين، هل منكم إلا مفتر على الله، يجعل اجرامه عليه سبحانه، وينسبه علانية اليه.

وخاطب (الحسن البصري) اتباع الجبرية في البصرة في رسالة جاء فيها: «من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر؛ ان الله لا يطاع استكراهاً، ولا يعصى لغلبة، لأنه المليك لِمَا ملكّهم، والقادر على ما اقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يَحُلْ بينهم وبين ما فعلوا، وان عملوا بالمعصية، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي اجبرهم على ذلك. فلو اجبر الخلق على الطاعة لاسقط عنهم الثواب، ولو اجبرهم على المعاصي لاسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيّبها عنهم، فإن عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم».

وذكر مؤلف كتاب «المنية والأمل»[24] عن (الحسن) ان رجلاً من فارس جاء إلى النبي ﷺ فقال له: «رأيت اهل فارس ينكحون بناتهم واخواتهم فان قيل لهم: لِمَ تفعلون؟ قالوا: قضاء الله وقدره». فقال عليه السلام: «سيكون في امتي من يقول ذلك واولئك مجوس امتي». وقد روي عن (علي بن عبد الله بن عباس) انه قال: «كنت جالساً عند ابي اذ جاء رجل فقال: يا ابن عباس، ان هاهنا قوماً يزعمون انهم اقواماً اتوا من قبل الله، وان الله اجبرهم على المعاصي. فقال: لو أعلم أن هاهنا منهم احداً لقبضت على حلقه فعصرته حتى تذهب روحه عنه؛ لا تقولوا أجبر الله على المعاصي، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه».

٥ ـ القدرية:

يتضح ما سبق أن الايمان العفوي لدى المسلمين الاولين قد انحسر شيئاً بعد شيء لدى الراسخين في العلم من «الورعين» أولاً، أو اهل السلف والصفاتية الذين تحرجوا من اثبات غير ما اثبتت الله، ولكن النشاط الكلامي اثار ردود فعل بلغت بعد نموها درجة قصوى من العنف في الرأي. فالجبرية الخالصة تنكر في الحق التكليف،

٢٤ ـ ابن المرتضى

فتنكر اساس الواجبات الدينية، وتثير بانكارها هذا ارتكاسات ليست بأقل عنفاً، مثالها ما جاء في رسالتي (عبد الله بن عباس) و(الحسن البصري)، وقول (الحسن) عن الجبرية بانهم مجوس الامة الاسلامية بالاستناد إلى حديث نبوي شريف يرويه، وتهديد (علي بن عبد الله بن عباس) من يقول بالجبر بان يعصر حلقه حتى تذهب عنه روحه. . وقد كان «السلف من أشد الرادين على الجهمية»[٢٥]. .

بيد أن القدرية، وهي الفرقة المناوئة، لم تكن نمواً كلامياً بأقل من كونها رد فعل على الجهمية أو الجبرية. وقد دهش بعض المؤرخين من تسميتهم بالقدرية لأنهم نفاة للقدر فكيف ينسبون إليه؟ ولكن الفكر العربي لا يأنف في تقاليده البلاغية من تسمية الاشياء باضدادها، كما ان السبب الأرجح في اطلاق اسم القدرية هو للإفادة من حديث يروى عن الرسول ﷺ جاء فيه «القدرية مجوس هذه الأمة»، فأحب خصوم القدرية اطلاق هذا الاسم عليهم لوصمهم، وقال قوم في سبب ذلك: إنهم نفوا القدر عن الله واثبتوه للعبد فسموا لذلك قدرية اذ جعلوا كل شيء لارادة الانسان وقدرته، فكأنهم اعطوا الإنسان سلطاناً على القدر»[٢٦].

والثابت في الأمر ان القدرية يؤمنون بان الانسان حر الارادة، وله قدرة على اعماله، فهو مخير مختار، لامسيّر مجبر، وانه قادر على فعل الخير والشر، مسؤول عما يفعل يوم الحساب، مثاب على الخير، معاقب على الشر، وذلك بمقتضى العدالة الإلهية.

ظهرت القدرية، أول ما ظهرت، في البصرة، حيث تتناحر الاراء، وتضطرب الافكار، وقال بها (معبد الجهني) في العراق، حتى كانت فتنة (عبد الرحمن بن الاشعث) فانضم اليها، ولما هزم (ابن الاشعث) كان هو ممن قتلهم (الحجاج) إذ كان من دعاة هذه الفتنة وانصارها، واستمر (غيلان الدمشقي) يدعو إلى القدرية في الشام، في عهد (عمر بن عبد العزيز)، وكانت بينهما مناقشة يروى ان (غيلان) اعترف في نهايتها بقوله: «يا أمير المؤمنين لقد جئتك ضالاً فهديتني، وأعمى فبصرّتني، وجاهلاً فعلّمتني، والله لا اتكلم في شيء من هذا الامر. والظاهر أنه عاد إلى دعوته بعد موت (عمر بن عبد العزيز)، حتى جاء (هشام بن عبد الملك) واحس بالخطر على دولته من اضطراب النحل، فأخذ يحاربها، فقتل واليه بخراسان (الجعد بن درهم)،

---

٢٥ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١١٥.

٢٦ ـ ابو زهرة: المذاهب الاسلامية ص ١٨٩.

ولعله ذبحه، لقوله بان القرآن مخلوق، ودعا (غيلان) إلى المناقشة التي اضطلع بها فقيه الشام الامام (أبو عمر الاوزاعي) وانتهى الأمر بأن أمر (هشام) فضربت عنق (غيلان).

أطلق (البغدادي)[٢٧] على (غيلان) اسم (غيلان القدري) وقال انه يجمع بين القدر والارجاء فهو إذن مرحلة جدل ثالثة تؤلف بينهما، واعتبر (الأشعري)[٢٨] الغيلانية اصحاب (غيلان) من فرق المرجئة، واشار (الشهرستاني)[٢٩] إلى أن لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة، وأكد أن المعتزلة يسمون اصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية. والثابت في الأمر أن (غيلان كان «قدرياً» يعتقد أن الانسان هو الذي يفعل ما يشاء باختياره، وذلك لاعتقاد (غيلان) ان الله لا يأمر بالظلم، ولا يأمر بالفحشاء أو العصيان، بل ان ذلك كله من عمل الانسان. وقد اوضح رأيه في رسالة بعث بها إلى (عمر بن عبد العزيز) قال فيها ان «الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، ام هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب»[٣٠]. فـ(غيلان) ينفي الظلم عن الله ويرى ان الله قد يأمر العبد بفعل الخير ويعينه عليه ولكنه لا يأمره بفعل الشر، أو يعينه على ذلك لأنه يعذب الآثم.

قال (غيلان) بخلق القرآن، ورأى ان الايمان هو المعرفة الثانية بالله، أي المعرفة الناشئة عن النظر والاستدلال، والايمان هو أيضاً المحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله، وذلك ان المعرفة الأولى عنده اضطرار أي معرفة فطرية كما نقول اليوم، فلذلك لم يجعلها (غيلان) من الايمان. ويروى ان (غيلان) يعتقد بان الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق، وان المعرفة بالله فعل الله، وليست من الايمان في قليل ولا كثير، واعتل بان الايمان في اللغة التصديق[٣١].

---

٢٧ ـ الفرق بين الفرق ص ١٢٥.
٢٨ ـ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٠
٢٩ ـ الملل والنحل ج ١ ص ٥٧.
٣٠ ـ طبقات المعتزلة ص ٢٦.
٣١ ـ الاشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٠

يقـول (الـذهبي): «وممن اعتنق القـدر من الخلفاء (يزيد بن الوليد) دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه وقرّب اصحاب (غيلان)»[٣٢] ومن القدرية الشاميين (النعمان بن المنـذر) (١٣٢هـ) و(حسـان بن عطيـة) وقـد رماه بذلك (سعيد بن عبد العزيز) إلا أن (الاوزاعي) انكر عنه ذلك» ومنهم (ثور بن يزيد الكلاعي) المتوفى ببيت المقدس سنة ١٥٣هـ[٣٣] ومنهم (سعيـد بن بشـر الازدي) (١٧٠هـ) و(يحيى بن حمزة الحضـرمي) و (صدقة بن عب الله السمين) المتوفى سنة ١٦٦هـ[٣٣].

كره الافكـار القـدريـة كثـير ون. فقال (محمد بن سيرين): ما يُنكر القدرية ان يكـون الله قد علم من خلقـه علماً فكتبـه عليهم. وقال رجل (لعلي بن ابي طالب): ما تقـول في القـدر؟ قال: ويحـك اخبـر ني عن رحمـة الله، أكانت قبل طاعة العباد؟ قال: نعم. قال (عـلي): أسْلَمَ صاحبكم وقـد كان كافـراً. فقـال الـرجل له: أليس بالمشيئة الأولى التي انشأني [وقـوّم خَلقي]، أقـوم واقعـد واقبض وأبسـط؟ قال له (عـلي): انـك بعدُ في المشيئة. أما اني اسألك عن ثلاث، فان قلتَ في واحدة منهنَّ لا، كفـرتَ، وان قلتَ نعم، فانت انت. فمدّ القوم اعناقهم ليسمعوا ما يقول، فقال له (علي): اخبر ني عنك أخلقك الله كما شئت أو كما شاء؟ قال: بل كما شاء. قال: فخلفَكَ الله لما شِئت أو لما شاء؟ قال: بل لما شاء. قال: فيـوم القيـامـة تأتيـه بما شئت أوبما شاء؟ قال: بل بما شاء. قال: قم فلا مشيئة لك.

وقد انكر (هشام بن عبد الملك) على (غَيلان) التكلم في القدر، وتقدّم إليه في ذلـك أشـد التقـدم، وقال له في بعض ما توعده به من الكلام: ما احسبك تنتهي حتى تنزل بك دعوة (عمر بن عبد العزيز) إذ احتج عليك في المشيئة بقول الله عز وجل «وما تشـاؤ ون إلا أن يشاء الله»[٣٤]، فزعمتَ أنك لم تُلق لها بالاً، فقال (عمر) اللهم إن كان كاذبـاً فاقطـع يده ورجله ولسـانـه واضـرب عنقه، فانْتَهِ أولى لك، ودَعْ عنك ما ضررُه إليك أقربُ من نفعه. فقال له (غيلان): ابعث إلي يا أمير المؤمنين من يكلمني ويحتج عليّ، فان أخذتْه حجتي امسكتَ عني فلا سبيل لك إليّ، وان أخذتْني حجته، فسألتك بالذي أكرمك بالخلافة إلا نفذتَ فيَّ ما دعا به (عمر) عليّ. فغاظ قوله (هشاما)، فبعث إلى (الأوزاعي) فحكى له ما قال (لغيـلان)، ومـا ردّ (غيـلان) عليـه. فالتفت إليـه

---

٣٢ ـ الذهبي. تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ج ٥ ص ١٨٩.

٣٣ ـ خليل داود الزرد: الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة ـ بيروت ١٩٧١ ص ١٤٥

٣٤ ـ سورة الدهر ٧٦/ ٣٠ وسورة التكوير ٨١/ ٢٩.

(الأوزاعي) وقال له: اسألك عن خمس أو عن ثلاث؟ فقال (غيلان) بل عن ثلاث. قال (الاوزاعي): هل علمتَ ان الله أعان على ما حَرَّم؟ قال (غيلان): ما علمتُ، (وعظمتْ عنده). قال: فهل علمتَ ان الله قضى على ما نهى؟ قال (غيلان): هذه اعظم! مالي بهذا من علم. قال: فهل علمتَ ان الله حال دون ما أمر؟ قال (غيلان): حال دون ما أمر! ما علمتُ. قال (الاوزاعي): هذا مرتاب من أهل الزيغ، فأمر (هشام) بقطع يده ورجله، ثم أُلقي به في الكناسة، فاحتوشه الناس[٣٥]، يعجبون من عظيم ما أنزل الله به من نقمته. ثم أقبل رجل كان كثيراً ما ينكر عليه التكلم في القدر، فتخلّل النّاسَ حتى وصل إليه، فقال: يا غيلان، اذكر دعاء (عمر) رحمه الله، فقال (غيلان): أفلح اذن (هشام)، إن كان الذي نزل بي بدعاء (عمر) أو بقضاء سابق فانه لا حرج على (هشام) فيما أمر به. فبلغت كلمته (هشاما)، فأمر بقطع لسانه وضرب عنقه لتمام دعوة (عمر). ثم التفت (هشام) إلى (الأوزاعي) وقال له: قد قلتَ يا (أبا عمرو) ففسِّر. فقال: نعم، قضَى على مانهى عنه، نهى آدم عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها. وحال دون ما أمر، أمر ابليس بالسجود لآدم وحال بينه وبين ذلك. وأعان على ماحرَّم، حرَّم الميتة وأعاق المضطر على أكلها[٣٦].

وصفوة القول، يتضح من هذه المناظرة، ان صحت بتفاصيلها أو بمجملها، ان مسائل علم الكلام، بعد نموها، كانت تثير اهتمام الناس كافة، من الرجل العادي الذي حسب أن له مشيئة، وما درى، إلى خاصة العلماء والخلفاء، وبذا يكون علم الكلام الاسلامي هو العلم الاعلى الذي تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، ولكنه ايضاً هو العلم الذي يطرح مشكلة حرية الفكر في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية، بأوسع معانيها، وأعقد ظروف تطورها. وإذا كانت الصفاتية تمثل موقف المحافظة على النصوص التي يستند إليها الايمان الاسلامي وفهمها فهماً مباشراً قريباً ورعاً يخشى اعمال الفكر خيفة الضلال والابتداع، فإن بازاء هذا الموقف المحافظ مواقف مذهبية كثيرة تتسم بالانفتاح على «التعقل الديني» للدفاع بصورة منهجية عن الايمان تبع وجهات نظر انسانية يحظَى التأويل المذهبي فيها بحظ آخذ في الاتساع وفي العمق. ولقد ألفينا تفسير الجبرية، ولا سيما الجبرية الخالصة، لمشكلة الحرية الانسانية من حيث صلتها بمفهوم القضاء، والقدر، واعتماد ذلك على مفهوم ذات الله وصفات الله؛ وألفينا

---

٣٥ ـ احتوش القوم على فلان: جعلوه وسطهم كتحاوشوه.

٣٦ ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد ـ تحقيق احمد امين وزميليه ـ القاهرة ١٩٤٠ ج ٢ ص ٣٧٩.

تفسير القدرية للمشكلة ذاتها في اطار القول بقدرة الانسان المسلم، على ان يفعل ما يشاء.

وهذه المعركة الدائبة والدامية التي انتهى كثير من زعمائها بان مالوا في سبيلها، ميتةَ (الجعد بن درهم) الذي ضحّى به (خالد القسري) تضحيته بكبش يفتدي به رأيه أو رأيه ورأي الخليفة الاموي (هشام)، أو ميتةَ (الجهم بن صفوان) إذ قتله (مسلم بن أحوز المازني) لخروجه على الوالي (نصر بن سيار) واستخدامه مذهبه الكلامي دعماً لهذا الخروج؛ وكلا (الجعد) و(الجهم) من الجبرية؛ أو ميتةَ (معبد الجهني) الذي قتله (الحجاج) أو ميتةَ (غيلان الدمشقي) الذي نفذ فيه (هشام)، كما تقول الرواية، دعاء الخليفة الاموي الصالح (عمر بن عبد العزيز)، ان هذه المعركة لم تنته بالعنف وبسفك الدماء، وانما ظلت مشكلة حرية الفكر في الثقافة العربية الاسلامية تنمو باطراد، يتجلى نموها في اكمل صورة لدى المعتزلة، وهي تمثل ذروة الحركات الفكرية الرئيسية في الاسلام، وبها بلغ الفكر المتحرر مداه في نطاق علم الكلام.

الفصل الثاني
نشأة المعتزلة

١ ـ ظهور الاعتزال:

حاول باحثون كثيرون الاستدلال على نشأة المعتزلة بمعرفة اسم هذه الفرقة او الحركة الفكرية، بل بمعرفة اسمائها.

وقد عقد المستشرق (كرلو الفونسو نللينو) بحوثاً تناول في أولها أصل هذه التسمية فقال: «من المسائل الخطيرة ان نعرف لأي سبب وبأي معنى اطلق لفظ «المعتزلة»، اولَ ما اطلق، على اصحاب المذهب الذي كان في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً لمذهب أهل السنّة في الكلام. ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية، وتلك هي مسألة اصول حركة المعتزلة وطابعها الاصلي»[1].

واشهر الروايات في هذا الباب، وهي رواية نسجت حولها طائفة من الأقاصيص خاصة، تلك الرواية التي تشتق هذا الاسم من اعتزال (واصل بن عطاء الغزال) أو اعتزال (عمرو بن عبيد بن باب) في رواية اخرى (الحسن البصري) (المتوفى سنة ١١٠هـ/٧٢٨م) او اعتزاله للجماعة عموماً في مسألة مرتكب الكبيرة: هل هو مؤمن أم كافر؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف باختلاف الروايات: فحسب بعضها جاء اسم

---

١ ـ عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. القاهرة ١٩٤٠، ص ١٧٣.

المعتـزلـة من العبـارة التي قالها (الحسن) في تلك المناسبة لتلميذه القديم «اعتزلْ عنا» ؛ وحسب بعضهـا الآخـر كان (قتـادة بن دعامة) (المتوفى سنة ١١٧ هـ) المحدِّث أول من وضـع هذا الاسم مشـيراً إلى (عمـروبن عبيـد) والى نفـرمن أتبـاعه بسبب اعتزالهم (الحسن) . وعلى كل حال فمهـما يكن من اختـلاف الروايات ، فان هذه المصادر تعتبر ان اسم المعتـزلـة اسم اطلقـه عليهم اهـل السنّـة ، وانه يتضمن نوعاً من الذم ، واتهاماً واضحاً بالخروج على السنّة والجماعة .

ويشـير (نللينو) إلى اراء نفـرمن المستشرقين يرون ان معنى المعتزلة يَعْدِلُ معنى «المنفصلين» أو «المنشقـين» وإلى ان (غـولـد تسيهـر) يرى ان «نقطـة ابتـدائهم كانت بواعث مصـدرهـا التقـوى والتعبـد ، مثلُهم في ذلـك مثـلُ سابقيهم القدرية» وإلى انّ (كالان) يميز القدرية عن المعتزلة ، ويرى ان «فلسفة المعتزلة قد هيأها مذهب القدرية وأعـدهـا» ؛ ويـرفض (نللينو) رأي (غولد تسيهر) بدعوى ان التقوى والتعبد والميل إلى الـزهـد لم تكن صفـة قاصـرة على المعتـزلـة ، وان (الحسن البصـري) ذاته ، وهو استاذ (واصل) كان مشهوراً بالزهد .

ويلمـع (نللينو)، من ثم ، إلى اهميـة الاختـلاف حول مسألـة المؤمن المـرتكب الكبـيرة ، وقـد كاد المؤلفـون العرب يتفقون على انها اصل الاختلاف بين السنّة وبين مؤسسي مذهب الاعتـزال ، بنتيجـة ثورات الخـوارج ومـذهبهم في تكفـير مرتكب الكبـيرة ، وكـان (الحسن البصـري) قد حكم بان مرتكب الكبـيرة منـافق ، فاظهـر (واصل) رأيه في أن مرتكب الكبيرة فاسق ، أي انه في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان ، وبهـذا الاعتبـار يكـون اسم المعتـزلـة «لم يطلق على الـذين انشأوا المـدرسـة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وانما اطلق للدلالـة على موقفهم كأنـاس مبتعديـن ومحـايدين بين طرفي رجـال الدين والساسة في وقت ما، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين[٢] .

وينتهي (نللينو) إلى ان اسم المعتـزلـة لم يكن في ميـدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصـال عن مذهب اهـل السنّـة والجـماعـة ، ولم يكن إذن قد اختـرعـه اهـل السنّة مضمنـين ايـاه معنى ذم أو سخـريـة باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنّة . وانما

٢ ـ المصدر السابق ص ١٨٣ .

اختار المعتزلةُ الاولون هذا الاسم، أوعلى الأقل تقبلوه، بمعنى (المحايدين» أو «الذين لا ينصرون احد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة، مسألة «الفاسق». وقد كان المعتزلة الجدد المتكلمون في الاصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين في القرن الأول، حوالي سنة ٣٥ هـ ، وقد بدأت ذكرى الاصل الحقيقي لاسم المعتزلة تضعف في النصف الثاني من القرن الثاني، وبذا اعتقد كثير ون، حتى من بين المعتزلة انفسهم ان هذا الاسم يدل على انهم «انشقوا» عن أهل السنّة والجماعة، وان هؤلاء هم الذين اخترعوه. وقليل من الكتاب الذين أبقوا على السبب الاصلي في هذه التسمية. وينتج عن ذلك أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الاصل فرعاً واستمراراً للقدرية في القرن الأول، وان نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة[٣]

وقد رأى (الدكتور عبد الرحمن بدوي) الاكتفاء بهذا البحث الشامل المستقصى الذي كتبه (نللينو) عن اصل اسم المعتزلة وان ليس ثمة حاجة إلى اعادة البحث في الموضوع لأنه لم توجد وثائق جديدة تغير في النتائج التي وصل اليها[٤]. ولكن من النافع ان نعيد النظر في هذا الموضوع، ونبدأ بالقاء نظرة إلى رأي اشهر مؤرخي الفرق الاسلامية من شيعة وسنّة.

فـ (النوبختي)، وهو شيعي، يشير إلى اول اختلاف وقع في الناس بعد قبض رسول الله ﷺ حول الامامة إذ انقسمت الامة ثلاث فرق، فرقة منها سميت الشيعة وهم شيعة (علي بن ابي طالب)، وفرقة ثانية ادّعت الامرة والسلطان وهم الانصار، وفرقة ثالثة مالت إلى بيعة (أبي بكر بن قحافة) وتأولت فيه ان النبي ﷺ لم ينص على خليفة بعينه وانه جعل الامر الى الامة تختار لانفسها من رضيته. . . ولما قتل (عثمان) بايع الناس علياً فسموا الجماعة ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق: فرقة اقامت على ولاية (علي بن ابي طالب) عليه السلام وفرقة اعتزلت مع (سعد بن مالك) وهم (سعد بن أبي وقاص) و(عبد الله بن عمر بن الخطاب) و(محمد بن مسلمة الانصاري)، و(اسامة بن زيد بن حارثة الكلبي) مولى رسول الله ﷺ فإن هؤلاء اعتزلوا عن (علي) عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته

---

٣ ـ المصدر السابق ص ١٩٢.

٤ ـ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ج ١ : المعتزلة والاشاعرة ـ بيروت ١٩٧١ ص ٣٧.

والرضاء؛ فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الابد وقالوا: لا يحل قتال عليّ ولا القتال معه. وذكر بعض اهل العلم ان (الأحنف بن قيس التميمي) اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم، لا على التدين بالاعتزال، لكن على طلب السلامة من القتل وذهاب المال، وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة اصلح لكم. وأما الفرقة الثالثة. فقد خالفت (علياً) وهم (طلحة بن عبد الله) و(الزبير بن العوام) و(عائشة بنت ابي بكر)...»[٥].

اختلف الناس بعد وفاة الرسول في موضوع الامام فقال بعضهم: «وعلى الناس ان يجتهدوا اراءاهم في نصب الامام وجميع حوادث الدين والدنيا إلى اجتهاد الرأي. وقال بعضهم: الرأي باطل ولكن الله عز وجل امر الخلق أن يختاروا الامام بعقولهم، وشذت طائفة من المعتزلة عن قول أسلافها فزعمت ان النبي ﷺ نص على صفة الامام ونعته ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول احدثوه قريباً، وهكذا قالت جماعة من أهل الحديث هربت حين عضها حجاج الامامية[٦].

(فالنوبختي) يشير إلى من اعتزلوا الانحياز إلى احدى طائفتي المسلمين بعد مقتل عثمان، وقالوا، بعد مبايعتهم (علياً)، كما يؤكد المؤلف، انهم لا يحاربونه ولا يحاربون معه. ونحن لا نستطيع ان نقبل هذا الرأي ان كانت المبايعة، من حيث الاصل، تتضمن السلوك بحسب ما يحدده الواجب الديني نحو الخليفة من طاعة واستجابة وجهاد. فان صح ان هؤلاء «المعتزلة» قد بايعوا (علياً) وجب عليهم اتّباعه ما داموا اتباعاً له، اما إذا خرجوا عليه، فهم خوارج وعصاة؛ ويبقى بعد ذلك تغير محتمل هو إما أن يكون هؤلاء «المعتزلة» لم يبايعوا (علياً)، أو انهم بايعوه واحتفظوا لانفسهم بحرية التفكير واتخاذ الرأي «فكرياً» بما يخالف واجبهم السياسي فيما لو ظلوا اوفياء لبيعتهم (علياً). وان في قول (النوبختي) عن هؤلاء «المعتزلة» انهم اسلاف المعتزلة إلى آخر الابد، فيدل على تفريق (النوبختي) بين فريقين من اهل الاعتزال، فريق سابق عاصر رجاله (علياً) وبايعوه، ولم يحاربوا معه ولا حاربوه، وفريق آخر هو الذي خلف اولئك الاسلاف، فكانت بين الفريقين علاقة متراخية بين سلف وخلف. ولعل هذه العلاقة مردها موقف المعتزلة في وقت متأخر، في وقت قريب من عهد (النوبختي)، اذ

---

٥ - أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي. فرق الشيعة - النجف ١٩٥٩ ص٢٣ - ٢٦.

٦ - المصدر السابق ص ٢٨

احدثوا في موضوع الامامة رأياً خالفوا فيه أسلافهم، كما يقول.

أما مؤرخو الفرق من السنيين فقد تحدثوا عن المعتزلة ونشأة حركتهم:

أوضح (البغدادي) أن خلاف القدرية قد حدث في زمان المتأخرين من الصحابة وتبرأ منهم هؤلاء (كعبد الله بن عمر) و(جابر بن عبد الله) و(أبي هريرة) و(ابن عباس) و(انس بن مالك) و(عبد الله بن أبي الوفي) و(عقبة بن عامر الجهني) واقرانهم وأوصوا اخلافهم بأن لا يسلّموا على القدرية ولا يصلّوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم. . ثم حدث في أيام (الحسن البصري) خلاف (واصل بن عطاء) في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين، وانضم اليه (عمرو بن عبيد) في بدعته فطردهما (الحسن) من مجلسه فاعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة، فقيل لهما ولاتباعهما معتزلة، لاعتزالهم قول الامة في دعواهم ان الفاسق من امة الاسلام لا مؤمن ولا كافر[7].

ويبيّن (الاسفرايني) ان خلاف القدرية ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة وكان ينكر عليهم من بقي من الصحابة ويوصون اخلافهم بأن لا يسلموا عليهم ولا يعودوهم ان مرضوا. .

وانه ظهر بعدهم، من ثم، في زمان (الحسن البصري) بالبصرة خلاف (واصل ابن عطاء الغزّال) في القدر وفي القول بمنزلة بين المنزلتين، ووافقه (عمرو بن عبيد) فيما احدثه من البدعة، فطردهم (الحسن البصري) من مجلسه فاعتزلوه باتباعهم جانباً من المسجد فسموا معتزلة لاعتزالهم مجالس المسلمين وقولهم بمنزلة بين المنزلتين وزعمهم ان الفاسق الملّي لا مؤمن ولا كافر وان الفسّاق من أهل الملة خرجوا من الايمان، ولم يبلغوا الكفر، وانهم مع الكفار في النار خالدين مخلدين لا يجوز لله تعالى ان يغفر لهم، وأنه لو غفر لهم لخرج من الحكمة. ولما اظهروا هذه المقالة هجرهم المسلمون وخذلوهم كما كان قد اوصى إليهم اسلافهم من الصحابة[8].

(فالبغدادي) و(الاسفرايني) يجعلان ظهور المعتزلة بعد القدرية، ويربطان ظهور المعتزلة باعتزال (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد)، الاول ثم الثاني، مجلس (الحسن البصري). بطرده لهما، وان الخلاف المذهبي في هذه الحادثة يرجع إلى افتراق

---

٧ ـ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ـ القاهرة ١٩٤٨ ص ١٧ ـ ١٨.

٨ ـ أبو المظفر الاسفرايني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ـ القاهرة ١٩٤٠. ص ١٤.

الـرأي حول مسألتي القـدر ومـرتكب الكبـيرة كما يقـول (البغـدادي)، أوحول مسألة مرتكب الكبيرة أو الفاسق كما يقول (الاسفرايني).

وقد ميز (الشهرستاني) اسم المعتزلة عن لقبهم فقال: المعتزلة ويسمون اصحاب العـدل والتـوحيـد، ويلقبـون بالقدرية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الـذم به متفقـاً عليـه، لقول النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الامة». وكـانت الصفـاتيـة تعـارضهم بالاتفـاق، على ان الجـبر يـة والقدرية متقابلتان تقابل التضـاد، فكيف يطلق لفـظ الضـد على الضد، وقد قال النبي ﷺ: «القدرية خصماء الله في القـدر»، والخصـومـة في القدر، وانقسام الخير والشر على فعل الله، وفعل العبد لن يتصـور على مذهب من يقـول بالتسليم والتوكل، واحالة الاحوال كلها على القدر المحتوم والحكم المحكوم[9].

والحق ان (الشهـرستـاني) يصيب في ابرازه التضاد في تمايز فرق المتكلمين بعضها عن بعض، وهو يعلن «ان هذا التضاد كان حاصلاً في كل زمان، ولكل فرقة مقالة على حيالها، وكُتب صنفوها، ودولة عاونتهم، وصولة طاوعتهم»[10].

ومن النافع ان نميز اسم المعتزلة من لقبها. ومن هذا المنطلق يمكننا ان نعتبر ان لفظ المعتزلة يشير إلى معنيين: ١ ـ معنى لغوي واكب طرح مشكلة مرتكب الكبيرة في الفكر الاسلامي، وبهذا المعنى أشار (النوبختي) إلى الفرقة التي يقول إنها بايعت (علي بن ابي طالب)، ولكنهـا آثـرت عدم قتاله ولا القتال معه، وهذا الموقف السياسي ان لم يكن متسقاً مع موقف المرجئة بالنص، فانه يتفق معه في الهدف، ولعل هذا المنحى هو الـذي حمل (واصـل بن عطاء) ورفيقه (عمرو بن عبيد) على دمج روح الانصراف عن الفتنـة السيـاسيـة المتصلة بمشكلة الامـامـة ومن هو الاحق بها، او الاعتـزال بالمعنى السيـاسي، مع النظـريـة المتحررة التي تنم عن هذا الموقف، وهي النظرية التي لا تريد عنفـاً كعنف الخـوارج في تكفيـرهم المؤمن مرتكب الكبـيرة، ولا تريـد انخـلاعـاً عن المسؤوليـة كانخـلاع المـرجئـة الـذين يرون ان الله وحده هو الذي يحاسب الناس على اعمالهم في يوم القيامة، ويكفي الناس في المجتمع ان يعلن احدهم ايمانه بلسانه، وان

٩ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ـ ج ١ ص ٥٧.

١٠ ـ المصدر السابق ج ١ ص ٥٧.

يكـــون صادقـاً في هذا الاعــلان ترجيحـاً على عدم الصــدق، أو النفــاق؛ وقـد تجاوز (واصــل) ثم (عمـرو) رأي (الحسن البصـري) القائل بان الملّي مرتكب الكبيرة منافق، واعلنا انه فاسق أو في منزلة بين منزلتي الايهان والكفر، ٢ ـ والمعنى الآخر للمعتزلة معنى مذهبي أو اعتقـادي، وبـه يتصــل المعتـزلـة باسـلافهم القـدرية ، وينفصلون به عنهم ايضـاً، ذلـك ان مشكلة القـدر مشكلة عامـة اشترك في بحثها القدرية والجبرية أولاً، ووصم الجـبر يـة خصـومهم بوصمـة القـدريـة للإفـادة من تأييد الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ من ان «القدرية مجوس هذه الامة» أو الحديث الآخر القائل بان «القدرية خصماء الله في القدر» . فإذا اخذنا برأي (البغدادي) أولاً وجدناه يلحف على أن خلاف (واصــل) وزميله عن معلمهــما (الحسن البصـــري) يتنـاول مسألتي القـدر ومـرتكب الكبـيرة، وبـذا يتضـح ان من الجـائـز ان ننظـر إلى نشأة الاعتـزال بالمعنى المذهبي أو الاصطلاحي على ان له أكثر من موضوع واحد؛ ونحن نعتقد ان لحركة الاعتزال اكثر من اصـل، بل ان هذه الحـركـة لها اصـل معقـد فيـه العـامل السياسي المتصل خاصة بمشكلة مرتكب الكبـيرة، والمـوقف الـذهني الذي يعرب عن نمو العقل الكلامي نحو مزيــد من التعقيـد والارهـاف، بحيث ان الفكـر الاسـلامي سار من موقف الخـوارج العنيف، ورفض نقيضـه وهـو موقف الارجاء الذي لا يخرج عن انه موقف تسامح لعل مصدره الوحيد انه ارتكاس انخلاع يقابل تطرف الخوارج الساذج العنيف، وقد مضى الفكـر الاسـلامي إلى تعمق معنى الايـمان للحكم على اصحابه بالصدق أو بالنفاق، فقـال (الحسن البصـري) بان الملّي مرتكب الكبـيرة منافق، وقال (واصل) وزميله بانه فاسق؛ وإلى جانب هذا العــامــل الفكـري ـ السيـاسي نجـد العـامـل الفكـري ـ الاعتقـادي، وهـو يتمثـل خير ما يتمثل في معالجة مشكلة القدر؛ وقد تعارض في البدء رأي الجبرية مع القدرية، رأي القدر صفة لله، ورأي القدر أو الحرية صفة للإنسان، وقد جاء المعتزلة ليكملوا تعمق مذهب القدرية الأولى في قولهم آخر الامر: إن الانسان صانع قدره، وخالق اعماله وفعاله.

وعلى هذا النحـو يتضـح رأينـا في أن المعتـزلـة حركة فكرية تنم عن تطور الفكر الكـلامي الاسـلامي باتجـاه مزيـد من الـوعي والعمق والتعقـل الـذي يأخـذ بمفهوم الانسان: كيانه ومسؤ وليته، بازاء مفهوم ارادة الله وقدرته وسلطانه على الكون والبشر. وقـد أصــاب (الشهـرستـاني) في تمييـزه اسم المعتـزلة «المذهبي» وهو عبارة «اهل العدل والتـوحيـد» عن لقبهم الذي أطلقه عليهم خصومهم وهو القدرية، على أن الخصوم لم

شرحه الاصول الخمسة بالكلام في ان الله تعالى قادر، وجعل كلامه هذا منطلق ايضاحه المبدأ المعتزلي الاول وهو التوحيد أو نفي الصفات، ثم انبرى إلى شرح المبدأ الثاني أو أصل العدل، واتبع ذلك بشرحه أصول: الوعد والوعيد؛ والمنزلة بين المنزلتين؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أوضح ان ما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين أصلان اثنان وهما: التوحيد والعدل، ثم يلزمه معرفة الاصول الاخر[19]. وإلى هذه الاصول الخمسة ترجع الخلافات الكلامية في نظر (القاضي عبد الجبار).

وقد افاد (احمد بن يحيى بن المرتضى) الزيدي المعتزلي اليماني من اراء (القاضي عبد الجبار) في الكتاب الذي وضعه بعنوان: المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل، واتفق مع (القاضي) في نزعتها الشيعية، وسعى إلى ربط المعتزلة بسند تاريخي موصول ينطوي على «طبقات» يرأس الطبقة الاولى منها (علي) ثم (ابوبكر) و(عمر) و(عثمان). . . وليس لنا ان نظن ان هذا السند بحذافيره من وضع (ابن المرتضى)، فقد كان شيء منه معروفاً قبله، وروى (الشهرستاني) ان (واصل بن عطاء) اخذ الاعتزال عن (ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية)[20] ولكن يظهر ان (ابن المرتضى) هو الذي اكمله ورقى به حتى اوصله الى (علي)، و(علي) قد أخذه عن النبي ﷺ[21]. ويذكر (القاضي عبد الجبار) حديثاً عن النبي نصه: «ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة أتْقاها الفئة المعتزلة»[22]. وهذا يعنى ان المعتزلة لفظ لم يطلقه خصوم

المعتزلة عليهم، لأن أهل التوحيد كما يقول (القاضي)، والمعتزلة هي أتقى الفرق الاسلامية، وان كان احب الاسماء إلى اهل الاعتزال اسم اهل العدل والتوحيد.

يقول الدكتور (علي سامي النشار): «مما لاشك فيه ان تكوين عقائد المعتزلة تدرج شيئاً فشيئاً حتى تكوَّن ونضج في الاجيال المتعاقبة في تلك البيئة المستنيرة. ونشأ في تلك البيئة ايضاً شيخ المعتزلة الرسمي (واصل بن عطاء)، فتكلم في المنزلة بين

١٩ ـ المصدر السابق ص ١٢٣.
٢٠ ـ الملل والنحل ج ١ ص ٥٧
٢١ ـ زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١٢ ـ ١٣.
٢٢ ـ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ـ القاهرة ١٩٦٦ ص ٤٣١.

المنـزلتـين، وفي القـدر، على خلاف ما يذهب اليـه المستشرق الكبير الاستاذ (نللينو) الذي يرى انه لم يكن قدرياً»[٢٣].

الحق ان نشأة الاعتزال يمكن اعتبارها ـ جدلياً ـ لحظة ثالثة تفاعل فيها موقفان متطـرفـان متنـافيان يتنازعان بالفكر حول قضية سياسية بالدرجة الاولى، قضية المؤمن مرتكب الكبـيرة، وهما موقف الخـوارج ومـوقف المـرجئـة، فكـان من هذا الـتركيب (الـواصـلي) القـول بالمنزلة بين المنزلتين، وما جوهر النزاع الجدلي سوى مشكلة القدر او حريـة الانسـان، وجـودها ومداها، لأن مرتكب الكبيرة ان كان مسؤولاً فهذا يعني انه حر، وان القـــول بحـــريـــة الانســـان قول قدري قديم. وعلى هذا فان نشأة مذهب الاعتـزال التـدريجيـة جعلت صراع المعتـزلة موصولاً ونامياً مع خصومهم في نقاط شتى انبثقت عن موقفهم الجـدلي المؤمن بمـزيـد من قدرة الانسـان في خلق اعـماله باختياره الحر، أي بمزيد من اعتماده على تفكيره وجهده واجتهاده.

٢ ـ اسماء المعتزلة:

ومن هنـا ندرك سبب اطـلاق اسـماء اخـرى كثـيرة على هذه الحـركـة الفكـرية المتحـررة والمتكـاملة، فضـلاً عن تسميتهم التي المعنـا اليهـا، وهي انهم اهـل العـدل والتـوحيـد. فبينـا يحب المعتزلة ان يطلقوا على انفسهم اسماً محبباً بالطبع وهو اسم اهل الحق، نجـد خصـومهم يطلقون عليهم اسماء كثيرة اخرى تعكس اصداء هذه المعركة الفكرية الكلامية بين شتى الفرق الدينية الاسلامية.

فقد اعتبر المعتزلة انفسهم «اهل الحق» و«الفرقة الناجية» و«الفرقة التقية» ودعوا خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقـدرية والمجوِّزة. والمشبِّهة والحشوية، لأنهم يرون انهم على حق، وان غيرهم على باطل.

ويروى ان (عمرو بن عبيد) حين قال له (المنصور): «أبا عثمان اعني باصحابك» اجابة: «ارفع علم الحق يتبعك أهله»[٢٤].

---

٢٣ ـ المصدر السابق ص ٦٨.

٢٤ ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ ـ انظر زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ٦.

ولكن خصوم المعتزلة ما فتئوا يطلقون عليهم اسماء شتى أثار اليها (المقريزي) في كتاب «الخطط والاثار» ومنها اسماء:

الحرقية: لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة واحد.

المفنية: لقولهم بفناء الجنة والنار.

الواقفية: لقولهم بالوقف في خلق القرآن.

اللفظية: لقولهم الفاظ القرآن مخلوقة.

الملتزمة: لقولهم الله تعالى في كل مكان.

القبرية: لانكارهم عذاب القبر.

الثنوية: لقولهم الخير من الله والشر من العبد[٢٥]

ومن الاسماء التي اطلقها على المعتزلة خصومهم من أهل السنة لقب المجوس بالاستناد إلى حديث «القدرية مجوس هذه الأمة» ولقب «مخانيث الخوارج» لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفرة وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم[٢٦].

ومما اطلق على المعتزلة لقب الجهمية، وقد ذكر (جمال الدين القاسمي) الدمشقي رد (ابن حنبل) و(البخاري) ثم (ابن تيمية) وتلميذه (ابن قيم الجوزية) على المعتزلة، وأبان انهم اطلقوا على المعتزلة لقب الجهمية القائلة بخلق القرآن ونفي الصفات وانكار الرؤية السعيدة. وقد اطلق كذلك على المعتزلة اسم الوعيدية لقولها باصل الوعد والوعيد، وان الله تعالى صادق في وعده ووعيده، وانه لايغفر الذنوب إلا بعد التوبة.

ولعل من اشهر الاسماء التي أطلقها على المعتزلة خصومهم اسم المعطلة لأنهم نفوا الصفات الإلهية وعطلوا الله عن صفاته، أي جردوه عنها، فعل الجهمية الاولى نفاة الصفات الذين كانوا قد سموا باسم المعطلة. وقد وضع (ابن قيم الجوزية) كتابه «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» وهو يقصد الرد على المعتزلة بالدرجة الأولى[٢٧].

---

٢٥ ـ المقريزي: الخطط والآثار ج ٤ ص ١٦٩.

٢٦ ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧١.

٢٧ ـ زهدي حسن جار الله ـ المعتزلة ص ١٠.

٣ ـ فرق المعتزلة :

يرى مؤرخو الفرق الاسلامية ان الاعتزال حركة ، بل تيار، يشتمل على فروع كثيرة يتميز بعضها عن بعض بافكار معينة ، ضمن الاطار العام ، وألفوا اطلاق اسماء خاصة مشتقة من اسماء مفكري الاعتزال او اشهرهم فيحمل اتباعهم تلك الاسماء على انها فرق خاصة من فرق تيار الاعتزال .

ويذكر (البغدادي) ان المعتزلة قد افترقت فيما بينها عشرين فرقة ، ولكنه يعتقد ان كل فرقة منها تكفرّ سائرها[٢٨] ، وهو يذكر اثنتين وعشرين فرقة ويرى ان اثنتين منها وهما : الخابطية والحمارية من فرق الغلاة ، اومن فرق الذين ينتسبون إلى الاسلام وليسوا منه . اما الفرق العشرون من هذا المجموع فيصفها (البغدادي) بانها فرق قدرية محضة ، أي «فرق القدرية المعتزلة عن الحق» وهي[٢٩] :

١ ـ الواصلية : اتباع (واصل بن عطاء الغزّال) رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد (معبد الجهني) و (غيلان الدمشقي) .

٢ ـ العمْرية : اتباع (عمرو بن عبيد بن باب) مولى بني تميم وكان جده من سبي بابل .

٣ ـ الهذلية : اتباع (أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف) ، وكان مولى (لعبد قيس) .

٤ ـ النظّامية : اتباع (أبي اسحاق بن سيّار المعروف بالنظّام) .

٥ ـ الاسوارية : اتباع (علي الاسواري) .

٦ ـ المعمرية : اتباع (معمر بن عباد السلمي) .

٧ ـ البشرية : اتباع (بشر بن المعتمر) .

٨ ـ الهشامية : اتباع (هشام بن عمرو الفوطي) .

٩ ـ المردارية : اتباع (عيسى بن صبيح) المعروف (بابي موسى المردار) وكان يقال له راهب المعتزلة .

١٠ ـ الجعفرية (آ) : اتباع (جعفر بن حرب) .

---

٢٨ ـ يذكر (احمد امين) ان المثل كان يضرب بشدة تآلف المعتزلة فيما بينهم (ضحى الاسلام ج ٣ ص ٩٣) .

٢٩ ـ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٦٧ وما بعد .

١١ ـ الجعفرية (ب) : اتباع (جعفر بن مبشر)[٣٠]

١٢ ـ الاسكافية : اتباع (محمد بن عبد الله الاسكافي).

١٣ ـ الثمامية : اتباع (ثمامة بن اشرس النميري).

١٤ ـ الجاحظية : اتباع (عمر بن بحر الجاحظ).

١٥ ـ الشحامية : اتباع (أبي يعقوب الشحام).

١٦ ـ الخياطية : اتباع (أبي الحسين الخياط)

١٧ ـ الكعبية : اتباع (أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي) المعروف بالكعبي.

١٨ ـ الجبائية : اتباع (أبي علي الجبائي).

١٩ ـ البهشمية : اتباع (أبي هاشم بن ابي علي الجبائي) ويقال لهم الذمية.

وقد وقف (البغدادي) عند فرقة البهشمية وقال: «اكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة (الصاحب بن عباد) وزير آل بويه اليه، ولم يذكر المؤلف الفرقة العشرين التي تتم فرق المعتزلة «القدرية المحضة» كما يقول. ولكننا نجده يشير في نهاية كلامه عن المعتزلة إلى زعم «المعروف منهم بقاسم الدمشقي من ان حروف الصدق هي حروف الكذب، وان الحروف التي في قول القائل: (لا اله إلا الله)، هي التي في قول من يقول: (المسيح آله)، وان الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب (زرادشت) المجوسي باعيانها، لا على انها مثلها[٣١]..

وقد حذا (الاسفراييني) في كتابه «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» حذو (البغدادي) في تعداد فرق المعتزلة أو القدرية المعتزلة كما يقول وذكرها بحسب الترتيب الآتي:

١ ـ الواصلية ٢ ـ العمرية ٣ ـ الهذلية ٤ ـ النظامية ٥ ـ الاسوارية ٦ ـ المعمرية ٧ ـ البشرية ٨ ـ الهشامية ٩ ـ المردارية ١٠ ـ الجعفرية ١١ ـ الاسكافية ١٢ ـ الثمامية ١٣ ـ الجاحظية ١٤ ـ الشحامية ١٥ ـ الخياطية ١٦ ـ الكعبية ١٧ ـ الجبائية ١٨ ـ البهشمية.

ولكن (الاسفراييني) في حديثه على فرق القدرية المعتزلة في اوائل كتابه وعند كلامه على فرق الامة على الجملة، يشير إلى فرقتين اخريين هما: اصحاب (صالح

---

٣٠ ـ هاتان الفرقتان تجمعان عادة في فرقة واحدة باسم الجعرفية فيكون مجموع الفرق (١٨) لا (١٩).

٣١ ـ المصدر السابق ص ١١٩.

قبة) والمؤنسية[٣٢]، كما يؤكد ان فرقتي الخابطية والحمارية لا تعدان من فرق الاسلام[٣٣].

فإذا سألنا (الشهرستاني)[٣٤] عن نظرته الى فرق المعتزلة وجدناه يميز:
١ ـ الواصلية ٢ ـ الهذيلية ٣ ـ النظامية ٤ ـ الخابطية ٥ ـ البشرية ٦ ـ المعمرية ٧ ـ المردارية ٨ ـ الثمامية ٩ ـ الهشامية ١٠ ـ الجاحظية ١١ ـ الخياطية ١٢ ـ الجبائية ١٣ ـ البهشمية.

أما (الأشعري) في «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين» و(ابن حزم) في «الفصل في الملل والاهواء والنحل»، وكلاهما من أشهر مؤرخي الفرق، فإنهما لا يعنيان بتعداد فرق المعتزلة، وانما يكتفيان بدراسة آرائهما ومقالاتها، وبيان رأيهما فيها وفي «شناعاتها»، كما يقول (ابن حزم).

٤ ـ طبقات المعتزلة:

ويذهب صاحب كتاب «المنية والامل» مذهباً آخر في دراسة تاريخ المعتزلة فتراه يجعل أشهر مفكريهم في اثنتي عشرة طبقة يصح ان تقسمها الى قسمين غير متساويين، الطبقات الثلاث الأولى اشبه بطبقات المرحلة التمهيدية التي سبقت ـ في زعمه ـ ظهور رجال المعتزلة بالمعنى الدقيق. وهي:
الطبقة الأولى: وقد ادرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة على الترتيب الآتي: (علي) و(أبو بكر) و(عمر) و(عثمان). وقد آثر هذا الترتيب المذهبي متأثراً بنزعته الشيعية الزيدية ثم ذكر اسماء (عبد الله بن عباس) و(عبد الله بن مسعود) و(عبد الله بن عمرو) و(أبي الدرداء) و(أبي ذر الغفاري) و(عبادة بن الصامت).

الطبقة الثانية: وتشتمل على اسماء (الحسن) و(الحسين) ابني (علي بن ابي طالب) و(محمد بن الحنفية بن علي بن ابي طالب) و(سعيد بن المسيب) و(طاووس

٣٢ ـ تذكر احياناً باسم المويسية اتباع مويس (ت ٢٤٦ هـ)
٣٣ ـ الاسفراييني: التبصير في الدين. ص ١٥.
٣٤ ـ الملل والنحل ـ ج ١ ص ٦٠ ـ ١١٠

اليماني) و(ابي الأسود الدؤلي) وأصحاب (عبد الله بن مسعود) وهم (علقمة) و(الاسود) و(شريح) . .

الطبقة الثالثة: وتضم اسماء (الحسن بن الحسن بن علي) وابنه (عبد الله بن الحسن) وأولاده(النفس الزكية) وغيره؛ و(أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية) واسم (محمد بن علي بن عبد الله بن عباس) و(زيد بن علي) و (محمد بن سيرين بن محمد) و(الحسن بن أبي الحسن البصري)، سيد التابعين.

وغير خاف أن (ابن المرتضى)، في اثر (القاضي عبد الجبار)، وكلاهما معتزلي شيعي، لم يتردد في ان يرقى بسنده إلى طبقة (علي بن ابي طالب) وسائر الخلفاء الراشدين ونخبة التابعين والصحابة ليؤيد بهذا السند التقي الشريف انحدار المعتزلة الاتقياء الفرقة التقية الناجية.

أما الطبقة الرابعة التي يميزها (ابن المرتضى) فهي منطلق تاريخ المعتزلة بالمعنى الدقيق، بالاضافة إلى ذكر اسم (غيلان الدمشقي) الذي يعده المؤلف من المعتزلة، وهو من يصح اعتباره بعض سلف الحركة الاعتزالية، إلا إذا أبينا إلا الاقرار بتوحيد هوية المعتزلة بهوية القدرية. وهذه الطبقة الرابعة تشتمل على الاسماء الآتية: (غيلان ابن مسلم الدمشقي) و (واصل بن عطاء) و (عمرو بن عبيد بن باب) و(مكحول بن عبد الله) و (قتادة بن دعامة السدوسي) و(صالح الدمشقي، صاحب غيلان) و(بشير الرحال).

الطبقة الخامسة: وتشتمل على اسماء (عثمان بن خالد الطويل) استاذ (أبي الهذيل) و(حفص بن سالم) و(القاسم بن السعدي) و(عمرو بن حوشب) و(قيس بن عاصم) و (عبد الرحمن بن مرة) وابنه (الربيع) و (الحسن بن ذكوان) واصحاب (عمر بن عبيد) وهم: (خالد بن صفوان) و(حفض بن العوّام) و(صلح بن عمر) و(الحسن بن حفص بن سالم) و(بكر بن عبد الاعلى) و(ابن السمّاك) و(عبد الوارث بن سعيد) و (أبو غسان) و (بشر بن خالد) و (عثمان بن الحكم) و(سفيان بن حبيب) و (طلحة بن زيد) و(ابراهيم بن يحيى المدني).

الطبقة السادسة: وتحتوي على اسماء: (أبي الهذيل محمد بن الهذيل العبدي)؛ و(أبي اسحاق ابراهيم بن سيّار النظّام) و (أبي سهل بشر بن المعتمر الهلالي) و(مُعمَّر ابنْ عبّاد السلمي) و (أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم) و (أبي شمر الحنفي) و (اسماعيل بن ابراهيم ابي عثمان الادمي) و (أبي مسعود عبد الرحمن العسكري) و (أبي

خلده) و(أبي عامر الانصاري) و(عمر بن فائد) و(موسى الاسواري) و(هشام بن عمرو الفوطي)، وهذه الطبقة تحفل باساطين المعتزلة، وتمثل أوج مذهب الاعتزال[٣٥].

الطبقة السابعة: وفيها اسماء (أبي عبد الله احمد بن ابي داؤد) و(ثمامة بن الاشرس) و(عمرو بن بحر الجاحظ) و(عيسى بن صبيح وهو أبو موسى بن المردار المعروف براهب المعتزلة) و(مويس بن عمران) الفقيه و(محمد بن شبيب) و(محمد بن اسماعيل العسكري) و(أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام) و(علي الاسواري) و(أبي الحسين محمد بن مسلم الصالحي) و(صالح قبّة) والجعفريْن (جعفر بن حرب) و(جعفر بن مبشّر الثقفي) و(أبي عمران موسى بن الرقاشي) و(عبّاد بن سليمان) و(أبي جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي) و(أبي عبد الله الدباغ) و(يحيى بن بشر الأرّجاني) و(أبي عفّان النظّامي) وهو من اصحاب (النظّام) و(زرقان) و(عيسى ابن الهيثم الصوفي) و(أبي سعيد أحمد بن سعيد الاسدي).

الطبقة الثامنة: وتشمل اسماء (أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي) و(أبي مجالد احمد بن الحسين البغدادي) و(أبي الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)، صاحب كتاب «الانتصار» و(أبي القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي) و(أبي بكر محمد بن ابراهيم الزبيري) و(أبي الحسن احمد بن عمر بن عبد الرحمن البرذعي) و(أبي نصر بن أبي الوليد بن احمد بن ابي دؤاد القاضي) و(أبي مسلم محمد بن بحر الاصبهاني) و(ابن الراوندي) و(الناشىء عبد الله بن محمد) ويكنى (أبا العباس)، الشاعر، و(أبي الحسن احمد بن علي الشطوي) و(أبي زفر محمد ابن علي المكي) و(محمد بن سعيد زنجه).

الطبقة التاسعة وفيها اسماء (أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي) و(محمد بن عمر الصيمري) و(أبي عمر سعيد بن محمد الباهلي) و(أبي الحسن بن الخباب) و(أبي محمد عبد الله بن عباس الرامهرمزي) و(أبي الحسن الاسفندياني) و(أبي بكر احمد بن علي الاخشيد) و(أبي الحسن احمد بن يحيى بن علي المنجم) و(أبي الحسن بن فرزويه) و(أبي بكر بن حرب التستري) و(أبي سعيد الاشروسني) و(أبي الفضل الكشي) و(أبي الفضل الخجندي) و(أبي حفص القرميسيني) و(أبي علي البلخي) و(أبي القاسم العامري) و(أبي بكر الفارسي) و(أبي

---

٣٥ ـ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٤١.

بكر محمد بن ابراهيم المقانعي الرازي) و (أبي محمد بن حمدان) و (أبي عثمان العسّال) و (أبي مسلم النقاش) و (الحسن بن موسى النوبختي)، وهو من الشيعة.

الطبقة العاشرة: وتشتمل على اسماء (أبي علي بن خلّاد) و (أبي عبد الله الحسين بن علي البصري) و (أبي اسحق بن عيّاش) و (أبي القاسم السيرافي) و (أبي عمران السيرافي) و (أبي بكر بن الاخشيد - وهو احمد بن علي الاخشيد الذي ذكر في الطبقة التاسعة) و(أبي الحسين الازرق) و (أبي الحسين الطوائفي البغدادي) و (أحمد ابن أبي هاشم) من أولاد (أبي هاشم بن أبي علي الجبّائي) و(أخت أبي هاشم) وهي (بنت أبي علي الجبّائي) و (أبي الحسن بن النجيح) من بغداد و (أبي بكر النجاري) و (أبي محمد العبدكي) و (أبي حفص المصري) و (أبي عبد الله الحبشي) و (أبي الحسن علي بن عيسى الخالدي) من البصرة؛ و(محمد بن زيد الواسطي) و (أبي الحسين بن علي) من اهل نيسابور، و(أبي القاسم بن سهلويه).

الطبقة الحادية عشرة وتحتوي على اسماء (قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الهمداني) و(أبي عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب) و(أبي العباس الحسني) والامام (المؤيد بالله) وأخيه الامام (أبي طالب) و(يحيى بن محمد العلوي) و(أبي أحمد بن أبي علان) و (أبي اسحق النصيبيني) و(أبي يعقوب البصري البستاني) و (الاحدب أبي الحسن) و (أبي عبد الله محمد بن احمد بن حنيف) و (أبي الحسين بن حاني) و(أبي الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني) و (الصاحب الكافي) و (أبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري) وهو امام اللغة العربية ومصنف «الصحاح».

الطبقة الثانية عشرة: وفيها اسماء (أبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري) صاحب «ديوان الاصول»؛ و(أبي محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد) و (الشريف المرتضى ابي القاسم علي بن الحسين الموسوي) و (الامام الحسن الحقيني) و (الناصر) و(الداعي) النازلين بآمل، و(أبي جعفر الناصر الصغير) و (أبي القاسم البستي اسماعيل بن احمد) و (أبي الفضل العباس بن شروين) و(أبي القاسم الميزوكي أحمد بن علي) و(أبي محمد الخوارزمي) و (أبي الفتح الاصفهاني) و (أبي الحسن الرفّاء) و (القاضي ابي بشر الجرجاني) و (زيد بن صالح) و (أبي حاتم الرازي) و (أبي بكر الدّينوري) و (أبي الفتح الصفّار) و(أبي الفتح الدماوندي) و(أبي الحسن الكرماني) و(أبي الفضل الجلودي) و (أبي القاسم بن ميكا) و (أبي عاصم المروزي) و (أبي مضر) من مرو و(أبي الحسن

الخطاب) و(أبي طالب بن ابي شجاع) من آمل؛ و(أبي الحسين البصري) و(محمد بن علي) صاحب «المعتمد» في أصول الفقه و(محمود بن الملاحمي) و(البخاري ابي طاهر عبد الحميد بن محمد) و(السمّان ابي سعيد) و(أبي محمد الحسن بن احمد بن متّويه) وهو تلميذ (القاضي عبد الجبار) و(أبي عمرو القاشاني) و(علي الطالقاني) و(أبي محمد الزعفراني).

وقد ذكر (ابن النديم) في «الفهرست» اسماء متكلمي المعتزلة وهم: (واصل بن عطاء) و(العلّاف) و(النظّام) و(ثمامة بن اشرس) و(الجاحظ) و(ابن ابي دؤاد) و(ابن الراوندي) و(الناشىء) و(أبو علي الجبائي) و(الرماني) و(ابن زيد) و(هشام بن الحكم) و(شيطان الطاق أبو جعفر محمد بن النعمان الاحول) و(الواسطي) وصاحبه (أبو العباس الكاتب) و(ابن الاخشيد) و(الحصيني) ومن أصحابه (أبو العلاء) و(أبو الحسن علي ابن عيسى) و(أبو عمران بن رباح) و(أبو عبد الله المنشي) و(أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن عياش) و(الحسن بن ايوب) و(ابن رباح) و(ابن شهاب) و(ابن الخلال القاضي) و(أبو هاشم الجبائي) و(ابن خلاد البصري) و(البصري المعروف بالجعل).

٥ ـ مدرستا المعتزلة:

ومن الجائز أن نؤلف بين اشهر مفكري المعتزلة في نطاق مدرستين او فرعين هما مدرسة البصرة ومدرسة بغداد.

فمدرسة البصرة تشتمل على الاسماء الآتية انطلاقاً من (الحسن البصري):

نجد أولاً (واصل بن عطاء) ت ١٣١ هـ والى جانبه (عمرو بن عبيد) ت ١٤٣ هـ ونجد بعد (واصل) اسماء (الحسن بن ذكوان) و(حفص بن سالم) و(عثمان الطويل) ونجد بعد (عمرو بن عبيد): (ابراهيم بن يحيى المدني) و(خالد بن صفوان) ت ١٣٣ هـ. ونجد في سلسلة (واصل بن عطاء): (معمر بن عبّاد) ت ٢٢٠ هـ وعنه اخذ (بشر بن المعتمر) ت ٣٢١ هـ مؤسس مدرسة بغداد؛ ونجد الى جانب (معمّر بن عبّاد) (أبا بكر الاصم) و(أبا الهذيل العلّاف) ٢٣٥ هـ. وعن (أبي هذيل) أخذ (النظّام) ت ٢٣١ هـ ـ (فالجاحظ) ت ٢٥٦ هـ كما أخذ عنه (الشحّام) ت ٢٣٣ هـ و(الاسواري) ت ٢٠٠ هـ و(الفوطي) ت ٢١٨ هـ. وعن (الشحام) أخذ (أبو على الجبائى) ت ٣٠٣ هـ وعنه

اخذ ابنه (أبو هاشم الجبّائي) ت ٣٢١هـ وعنه أخذ (أبو الحسن الأشعري) ت ٣٣٠ هـ رئيس الاشاعرة.

أما مدرسة بغداد فإنها تشتمل على الاسماء الآتية:

(بشر بن المعتمر) ت ٢١٠ هـ وعنه أخذ (ثمامة بن الاشرس) ت ٢١٣ هـ و(أحمد بن أبي دؤاد) ت ٢٤٠هـ و(أبو موسى المردار) ت ٢٢٦هـ وعن (أبي موسى) أخذ الجعفران: (جعفر بن مبشر) ت ٢٣٤ هـ و(جعفر بن حرب) ت ٢٣٦هـ. وعن (جعفر ابن مبشر) أخذ (أبو الحسين الخياط) ت ٢٩٠هـ وعنه أخذ (أبو القاسم البلخي الكعبي) ت ٣١٩ هـ وعن (جعفر بن حرب) أخذ عيسى بن الهيثم الصوفي) و (الاسكافي) ت ٢٤٠هـ.

هذا، وفي وسعنا ان نذكر من تلاميذ (أبي علي الجبّائي): (محمد بن زيد السواسطي) ت ٣٠٦ هـ و(أبا بكر احعمد بن علي الاخشيدي) ت ٣٢٦هـ و(أبا عمران ـ موسى بن رباح) وقد عاش في مصر. ومن تلاميذ (البلخي) نذكر (أبا الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب) ت ٣٥٠ ونذكر من تلاميذ (أبي هاشم الجبائي): (أبا عبد الله الحسين بن علي البصري) (٣٠٨ ـ ٣٩٩هـ) و(أبا الحسين الازرق وهم احمد ابن يوسف بن يعقوب التنوخي) ت ٣٣٧هـ و(أبا اسحق ابراهيم بن عيّاش البصري) وتلميذه الشهير القاضي (عبد الجبار بن احمد الهمدان) ت ٤١٥ هـ وتلميذه (أبا محمد الحسن بن احمد بن متّويه) و (أبا راشد سعيد بن محمد النيسابوري) ت ٤٦٠هـ.

أما آخر كبار المعتزلة فهو (جار الله عمر بن محمود الزمخشري) وقد توفي ٥٣٨هـ.

الفصل الثالث
درب التحرر

١ ـ المعركة :

الاعتـزال، في رأينـا، نشـاط كلامي يتـوخى الـدفـاع عن الدين بتحرير العقل الانسـاني من السلطـان الخـارجي، وافسـاح المجـال أمـامـه ليحـوّل حرية التفكير في الاسـلام إلى فكـر حر جهـد المستطاع . وقد رأينا هذه الحركة الفكرية الناشطة تولد من تعارض غلوين متنافيين كانت هي اللحظة الجدلية الثالثة في تركيبهما، غلو الخوارج من جهـة، وغلو المـرجئـة من جهـة أخرى، في اختلافهما حول مشكلة سياسية دينية ثقافية معاً، هي مشكلة الحكم على مرتكب الكبيرة من المسلمين بالاستناد إلى مفهوم نظري يتنـاول الايـمان وحقيقته، وإلى مفهوم عملي ينبثق عن مبدأ العمل الاجتماعي الماثل في واجب الأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكـر؛ فقـد ذهب الخـوارج إلى أن من قارف ذنباً واحـداً، ولم يوفق للتـوبـة، حبـط عمله، ومـات مستـوجباً للخلود في العذاب الأليم، ووصف بانه كافر وهذا الكفر من نوع كفران النعم في رأي الخوارج الاباضية، أو هو كفر شرك في رأي الخوارج الازارقة، وفي جميع الأحوال إنه ليس بمؤمن، ما دام اجترم ذنباً واحداً[1]. أما المرجئة فانها تنطلق من تعريف الايمان بانه هو المعرفة بالله وبرسله وبجميـع ما جاء من عنـد الله فقـط، وان ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبـة لله ولـرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بايمان،

---

١ ـ امـام الحـرمـين الجويني · كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ـ تحقيق محمد يوسف سلامة وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨٥)

ولذا فان الكفر هو الجهل بالله ، وهذا القول ينسب إلى (جهم بن صفوان)، ويقول (أبو الحسين الصالحي) : الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به ، ويرى (محمد بن شبيب) وغيره من المرجئة ان مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله وبرسله ، المقرّين به وبرسله ، مؤمنون بما معهم من الايمان ، فاسقون بما معهم من الفسق . ويقول (بشر المريسي) المرجىء : من المحال ان يخلّد الله في النار فجّار أهل القبلة[٢] .

وبازاء هذين الغلوين المتطرفين قال المعتزلة بنظرية المنزلة بين المنزلتين، وهي أن مرتكب الكبيرة من أهل الملة مؤمن كافر معاً، بل إنه ليس بمؤمن ولا بكافر، لانه في منزلة تضم خصائص مختارة من المنزلتين المتنافيتين : إنه فاسق . وقد قال المعتزلي (أبو بكر الاصم) : الايمان جميع الطاعات ، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته[٣] .

ومن هذا المنطلق الجدلي مضى الاعتزال ينمو ويتسع عبر معركة عنيفة موصولة استمرت قروناً عدة عرف فيها المعتزلة النصر والهزيمة ، وكان الفكر الاعتزالي خلال هذه الممارسة الشاقة لا يفتأ يتقدم في درب تحرير العقل العربي ـ المسلم باتجاه تنمية الجانب العقلي المحض ، أي الجانب الانساني من الفكر الكلامي ، وهذا ما نعبر عنه بقولنا إن الاعتزال حركة كلامية نامية ما برحت تسعى لتحويل حرية التفكير في الاسلام شطر الفكر الانساني الحر ، والعمل على ترسيخ حق الانسان الذاتي في ابتكار آرائه وحمل المسؤولية الواعية عن أفعاله وأعماله ، حتى غدا الانسان في نظر المعتزلة خالق أعماله ، وغدا واجبه الاول هو العلم او المعرفة ، العلم بالله الذي هو أصل كل علم وكل سلوك[٤] .

وفي وسعنا ان نلمس بعض جوانب الضراوة التي واكبت معركة الفكر الحر بين المعتزلة وبين خصومهم من المسلمين ، (دون أن نتحدث عن معركتهم في الدفاع عن الدين ، كما يرونه ، بازاء خصومهم من غير المسلمين) ، وذلك بان نقف هنيهة أمام نظرة فرقة من فرق المسلمين ، هي فرقة أهل السنة والجماعة ، الفرقة الناجية ، ممثلة في الحركة

---

٢ ـ ابو الحسن الأشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ٢١١) .

٣ ـ المصدر السابق ج ١ ص ٣٠٥ .

٤ ـ انظر ما سبق : القاضي عبد الجبار ورأيه في «النظر» .

الاشعرية، إلى المعتزلة، بل إلى القدرية، وهي الاسم الذي يحب خصوم المعتزلة من المسلمين، ولا سيما من أهل السنة والجماعة، وصمهم به كما ذكرنا.

إن (امام الحرمين) يذم القدرية ويلعنهم إذ يقول: «اتفق أهل الملة على ذم القدرية ولعنهم». وقال رسول الله ﷺ: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً»، ولا ينكر لعنهم منكر، وقد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة» وقال أيضاً: «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع: أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدرية». ولا خفاء باختصاص ذلك بهم فإن أهل الحق يفوّضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون لشيء من افعاله. ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صِفَتَهُ بان يتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه»[٥]

وإذ يكتفي (الجويني) بذم القدرية ولعنهم والاستشهاد باحاديث ثلاثة لم تشتمل كتب الصحاح المعروفة على الأول والثالث منها، نجد (البغدادي) لا يتردد في اطلاق اسم مزدوج هو «المعتزلة القدرية» عليهم، وفي الايغال في ادانتهم حتى يصل إلى رتبة الحكم عليهم بالكفر، بل وبتكفير من يشك في تكفيرهم. ألا يقول في كتاب «أصول الدين» ما يلي: «أما الشاكّ في كفر أهل الأهواء فان شك في أن قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر. . . . وقد قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاكّ في كفر مخالفيهم، ونحن بتكفير الشاكّ في كفرهم أولى»[٦]. ومن هذا القول ذاته يتجلى مدى العنف المتبادل بين الجانبين «المثقفين» المختصمين. بل ان (البغدادي) يمهّد لهذا التفكير الجماعي الشامل الموّسع حتى يشمل المترددين والشاكيّن بان يكفرّ كل زعيم من زعماء المعتزلة، ويرى ان تكفيره واجب. .

يقول: اعلم ان تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه: أما (واصل بن عطاء) فلأنه كفر في باب القدر باثبات خالقين لاعمالهم سوى الله تعالى واحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق، ولهذه البدعة طرده (الحسن البصري) من مجلسه.

ثم إن شك في شهادة (علي) وعدالته وأجاز أن يكون هو واصحابه الفسقة، وأجاز ان

---

٥ ـ الجويني: الارشاد. . . ص ٢٥٦.

٦ ـ عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي: اصول الدين ـ (استانبول ١٩٢٨ ج ١ ص ٣٤٣).

يكون الفسقة اصحاب الجمل، فشكّ في الفرقتين، ولذلك قال: لو شهد (علي) و(طلحة) عندي على باقة بقل لم احكم بشهادتهما. .

وزاد عليه (عمرو بن عبيد) حيث ردّ شهادة (علي) مع واحد من اصحابه كأنه حكم بفسقه ومن قال بفسق (علي) فهو الكافر الفاسق دونه.

وأما زعيمهم (أبو الهذيل) فانه قال بفناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعدها قادراً على شيء.

وأما زعيمهم (النظّام) فهو الذي نفى نهاية الجزء وأبطل بذلك احصاء الباري تعالى لاجزاء العالم وعلمه بكمية اجزائه، وزعم ان الانسان هو الروح وأن احداً ما رأى انساناً قط وانما رأى قالبه. وزعم ان الاعراض كلها حركات، وانها جنس واحد وان الايمان من جنس الكفر وان فعل النبي ﷺ من جنس فعل ابليس؛ وقال بالطفرة وادّعى حشر الكلاب والخنازير وسائر السباع الهمج إلى الجنة وأنكر وقوع الطلاق بالكنايات وان قارنتها نية الطلاق.

وزعم المعروف منهم بـ(معمّر) ان الله تعالى ماخلف لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قدرة ولا عجزاً ولا ألماً ولا لذة ولا شيئاً من الأعراض، وإنما خلق الاجسام فقط وخلقت الاجسامُ الاعراضَ في انفسها، وزعم أن الإنسان غير هذا الجسد وأنه عالم حكيم مدبر للجسم، وليس بمتحرك ولا ساكن، ولا ذي لون ووزن، ولا حالّ في الجسد ولا متمكن فيه ولكنه مدبّر له. فوصف الانسان بما يصف به ربه عز وجل وقال مع ذلك باثبات أعراض لا نهاية لها وأن كل عرض يحل محله لمعنى سواه لا إلى نهاية.

وزعم المعروف منهم بـ (بشر بن المعتمر) أن الانسان قد يخلق الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على سبيل التولد.

وزعم (الجاحظ) منهم أنْ لا فعل للإنسان إلا الإرادة وأن المعارف كلها ضرورية ومن لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلّفاً ولا مستحقاً للعقاب. وزعم ايضاً ان الله لا يُدْخِل احداً النار وانما النار تجذب أهلها إلى نفسها وتمسكهم فيها على التأبيد بطبعها.

وزعم (ثمامة) أن المعارف ضرورية وأن عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة تراباً لايعاقب واحد منهم. وحرّم السبي واستفراش الاماء، وقال بان الافعال المتولدة لا فاعل لها.

وزعم (البغـداديـون) منهم أن الله لا يرى شيئـاً ولا يسمـع شيئـاً إلا على معنى العلم بالمسموع والمرئي .

وزعم (الجبّائي) منهم أن الله مطيع عباده إذا فعل مرادهم .

وقـال ابنـه (أبـو هاشم) باستحقـاق العقـاب والـذم لا على ذنب . وقـال أيضاً بأحوالٍ لله تعالى لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة[٧] .

ويؤيد (البغدادي) ما يذهب اليه من أن المعتزلة القدرية مجوس هذه الأمة ، وان حكمهم حكم المرتدين ، بذكر موقف من يعتبرهم أئمةَ الدين في علم الكلام من أهل السنة :

من الصحابة : (علي بن أبي طالب) لمناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة . ثم (عبد الله بن عمر) في كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بـ (معبد الجهني) .

يقـول (البغـدادي) : «ادّعت القدرية ان (علياً) كان منهم ، وزعموا أن زعيمهم (واصل بن عطاء الغزّال) أخذ مذهبه من (محمد) و (عبد الله) ابني (علي) ، وهذا من بهتهم[٨] ومن العجـائب أن يكـو ن ابنـا (عـلي) قد علّما (واصلا) رد شهادة (علي) و(طلحة) والشك في عدالة (علي) . أفتراهما علّماه إبطال شفاعة (علي) وشفاعة صهر (المصطفى)»[٩] .

«إن أول متكلمي أهل السنة من التابعين (عمر بن عبد العزيز) وله رسالة بليغة في الرد على القدرية . ثم (زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب) وله كتاب في الـرد على القـدرية من القرآن . ثم (الحسن البصري) ، وقد ادّعته القدرية فكي يصح لها هذه الدعوى مع رسالته إلى (عمر بن عبد العزيز) في ذم القدرية ومع طرده (واصلاً) من مجلسـه عنـد إظهـاره بدعتـه؟! ثم (الشعبي) وكـان أشد الناس على القدرية . ثم (الزهري) وهو الذي افتى (عبد الملك بن مروان) بدماء القدرية» .

ويمضي (البغـدادي) في تأكيـده أن الحـرب ضد القدرية المعتزلة حرب مستمرة

---

٧ ـ البغدادي: اصول الدين ص ٣٣٥ ـ ٣٣٧

٨ ـ البَهْت: [illegible] الكذب

٩ ـ المصدر السابق ص ٣٠٧ .

عبر الاجيال و«الطبقات» والمذاهب والمجالات. يقول «ومن بعد هذه الطبقة (جعفر بن محمد الصادق) وله كتاب في الرد على القدرية.. وهو القائل: ارادت المعتزلة أن توّحد ربها فألحدت، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها».

وفي مجال الفقه نجد اسهاماً موصولاً في هذا الصراع، يقول: «من متكلمي أهل السنة من الفقهاء وأرباب المذاهب (أبو حنيفة) و(الشافعي)، فإن (أبا حنيفة) له كتاب في الرد على القدرية، سمّاه كتاب الفقه الأكبر؛ (وللشافعي) كتابان في الكلام: احدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة. والثاني في الرد على أهل الأهواء. وذَكَر طرفاً من هذا النوع في كتاب القياس وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الاهواء. فاما (المريسي) من أصحاب (أبي حنيفة) فانه وافق المعتزلة في خلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال.. ومن متكلمي اهل السنّة في ايام (المأمون) (عبد الله بن سعيد التميمي) الذي دَمّر[10]على المعتزلة في مجلس (المأمون) وفضحهم ببيانه وآثار بيانه في كتبه. ومن تلامذة (عبد الله بن سعيد) (عبد العزيز المكي الكتاني) الذي فضح المعتزلة في مجلس (المأمون)! وتلميذه (الحسين بن الفضل البجلي)... ثم شيخ النظر، وإمام الآفاق في الجدل والتحقيق (أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) الذي صار شجىً في حلوق القدرية والنجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج، وقد ملأ الدنيا كتبه وما رُزق أحد من المتكلمين من التّبع ما قد رُزق، لأن جميع أهل الحديث، وكل من لم يتمعزل من اهل الرأي، على مذهبه[11]...

قال (أبو يوسف القاضي) في المعتزلة: إنهم زنادقة. وقال (محمد بن الحسن): من صلى خلف القدري القائل بخلق القرآن يعيد صلاته.. ومن أئمة اللغة والنحو من أهل السنة (ابراهيم الحارثي) وله كتب في الرد على القدرية وأهل الاهواء، و (للفراء) كتاب في ذم القدرية، ومن البصريين (أبو الاسود الدؤلي) وله رسالة في ذم القدرية مع انتسابه إلى الشيعة. وبعده (يحيى بن يعمر) و(عيسى بن عمر الثقفي) و (عبد الله بن اسحاق الحضرمي) وكانا يذمّان القدرية وذمّا (واصل بن عطاء) في شكه في شهادة (علي) و (طلحة). وبعدهما (أبو عمرو بن العلاء) وله كلام كثير في ذم القدرية وذم (عمرو بن عبيد)، وبعدهما (الاصمعي)، وهو الذي طرد (الجاحظ) عن مجلسه وقنّعه بنعله وقال: نعم قناع القدري النعل.. وقد كان (أبو حاتم السجستاني)، شيخ

---

١٠ ـ دَمّر: هجم هجومَ الشرّ

١١ ـ المصدر السابق ص ٣٠٧.

السنّة، شديداً على القدرية. وكان (سيبويه) تلميذ (حمّاد بن سلمة) سيفاً على القدرية. وما نسب (المبرّد) إلى الاعتزال إلا لمجالسته (الجاحظ)، وليس في كتبه شيء يدل على اعتزاله.. ويخلص (البغدادي) من هذا العرض الوسيع إلى القول: «وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة» أي أنهم بريئون من اعتزال، خصوم اشداء عليه وعلى القدرية.. وقد طرد متصوفو السنة (القنّاد) بعد اتهامه بالاعتزال «لأن الطيب لا يقبل الخبيث»[١٢] و«كل نوع من أنواع البدع والضلالة قد صار إليه قوم من القدرية»[١٣].

وقد قابل المعتزلة هذا العداء بعداء مثله، ورأوا أن تكفيرهم خصومهم نتيجة «عقلية» من نتائج مذهبهم ذاته. فقد اتفقوا على أن الإنسان لا يتصف بالايمان إلا اذا علم جميع ما هو شرط في اعتقادهم، وبلغ في معرفته مبلغ علمائهم، وذكر (غولد تسيهر)[١٤]: «ان روح التعصب دفعت بعض المعتزلة إلى القول: «من لم يكن معتزلياً لا يصح أن يسمى مؤمناً».

ويردف قائلاً: «وهذا ليس إلا نتيجة من نتائج مذهبهم العام الذي بحسبه لا يمكن ان يسمى مؤمناً من لم يعرف الله بطريق التفكير النظري. وإذن، فأغلب الشعب ذوو العقائد الساذجة لا يعدون من المسلمين، لانه بدون عمل العقل لا يوجد إيمان، ومن أجل ذلك كانت مسألة تكفير العوام مما عالجه المعتزلة في هذا العلم الديني». ولم يكتف المعتزلة بتكفير جميع عوام المسلمين وإنما ذهبوا إلى أن علماء مخالفيهم كفرة أيضاً. لقد كفرّ (أبو الهذيل) جميع الامة، ولكنه ـ في نظر أهل السنة والجماعة ـ كفرّ كذلك سائر المعتزلة.

وقد صرح (معمّر بن عباد) بتكفير من لا يشاطره رأيه في الصفات وفي خلق الانسان أفعاله. ونادي (أبو موسى المردار)، الملقب براهب المعتزلة، بأن نظرياته وحدها هي التي تؤدي إلى النجاة من النار، فرد عليه من ردّ بأن الجنة على سعتها لن تتسع إلا له ولاثنين أو ثلاثة من اتباعه!! وكان يقول: كل من قال بجواز رؤية الباري سبحانه فهو كافر، ومن شكّ في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو

---

١٢ ـ المصدر السابق ص ٣١٦ وما بعد.

١٣ ـ المصدر السابق ص ٣٢٢.

١٤ ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ـ ترجمة محمد يوسف موسى ورفيقيه (القاهرة ١٩٤٦ ص ١٠٥).

كافـر، لا إلى غايـة . ويـذهب (الفوطـي) إلى ان من المبـاح قتـل خصوم المعتزلة غيلة وخفية والاستيلاء على أموالهم بالخداع أو بالقوة، فهم كفرة، وإذن فان حياتهم ومالهم خارجـان عن الشـريعـة . بيـد أن (القـاضي عبـد الجبـار) ينطلق من أصول الاعتزال الخمسـة ويحـدّد بدقـة شأن من يخالفهـا أصـلاً أصـلاً ويرى انه ربما كفر أو فسق أو كان مخطئاً. يقول: «أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيـه، فانـه يكـون كافـراً. وأمـا من خالف في العـدل وأضـاف إلى الله تعالى القبـائـح كلها، من الظلم والكذب واظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب اطفال المشـركـين بذنـوب آبـائهم، والاخـلال بالواجب، فانه يكفر أيضاً. وأما من خالف في الـوعـد والـوعيـد وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فانه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ. والرّاد لما هذا حاله يكون كافراً. وكذا لو قال: انه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، لأن الخلف في الوعيد كرم، فانه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: ان الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عموميات الوعيـد شرط أو استثناء لم يبيّنه الله تعالى، فإنه يكون مخطئاً. وأما من خالف في المنـزلـة بين المنـزلتـين فقال: إنّ حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الاوثان والمجوس وغيرهـم، فإنه يكون كافراً، لانا نعلم خلافه من دين النبي والأمة ضرورةً. فإن قال: حكمـه حكـم المؤ منـين في التعظيم والمـوالاة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقاً لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الامة. فان قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر، ولكن أسميه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً. وأما من خالف في الامـر بالمعـروف والنهي عن المنكـر أصـلاً وقـال ان الله تعالى لم يكلف الامر بالمعـروف والنهي عن المنكـر أصـلاً، فانه يكون كافراً، لانه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ودين الامـة . . فان قال: إن ذلـك مما ورد به التكليف ولكنـه مشروط بوجود الامام، فإنه يكون مخطئاً»[15]. .

احتـدم اوار الصـراع «العقـائـدي» اذن بين المعتزلة ومخالفيهم: بينهم وبين أهل السنـة والجـماعـة، وتجلى على المستـوى الـديني بالتكفـير المتبـادل، وهذا هو التراشق بأقسى الاسلحـة، وتجلى على الصعيـد السياسي ـ الديني في محنة خلق القرآن، وهي

---

١٥ ـ شرح الاصول الخمسة ص ١٢٥.

أوج الـترجمـة الـداميـة للخلاف النظري، ولم تنته المعركة إلى موقف «معتدل» حقاً إلا لدى (الغـزالي)، وهـو الأشعـري أصلاً، حين وضع للتكفير والتبديع شروطاً وضوابط تسعى إلى كبح جماح الشطـط في الخصام. فقد اتفق الاشاعرة بوصفهم مفكري أهل السنة والجماعة على صيانة اتباعهم من احتمال أن يتهمهم احد بالابتداع أو الضلال أو الكفر فقالوا: «كل من تدين باعتقاد أهل السنة والجماعة فهو على الحق، ومن بدّعه فهو مبتدع، ومن ضلّله فهو ضال، ومن كفرّه فهو كافر، لأن من اعنقد ان الايمان كفر، وأن الهـداية ضلالة، وان السنّة بدعة، كان اعتقاده كفراً وضلالة وبدعة». ويتجلى تسويغ الاعتدال السنّي في موقفهم الدفاعي من أنهم قالوا «ان اصل هذا مأخوذ من قول النبي ﷺ: «من قال لاخيـه المسلم يا كافـر فقـد باء به أحـدهما» فجاء من هذه الجملة أنا لا نبدّع الا من بدّعنا، ولا نضلل إلا من ضللنا، ولا نكفّر إلا من كفرّنا. وقد انصف القارة[١٦] من راماها». ولذا نجد أنّ اهل السنة، كما يقول (الاسفراييني) «مجتمعون فيما بينهم لا يكفّـر بعضهم بعضـاً وليس بينهم خلاف يوجب التـبر يء والتكفير، فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق والله تعالى يحفظ الحق وأهله.. وما من فريق من المخالفين إلا وفيما بينهم تكفير وتبر يء يكفّر بعضهم بعضاً»[١٧]...

أمـا (الغـزالي)، وهـو اشعري، فإنه يوضّح أن أصل الكفر المقطوع به هو أن كل من كذّب (محمـداً) فهـو كافـر أي مخلد في النار، ومستباح الدم والمال في الحياة، إلى سائـر الاحكـام. ولكنـه يميـز مراتب للكـذب: أولاهـا خاصـة بتكـذيب اليهـود والنصـارى وأهـل الملل كلهم من المجـوس وعبـدة الاوثـان، والثـانية تكـذيب البراهمة والدهرية، والثالثة تكذيب من يصدقون بالصانع والنبوة ولكنهم يقولون عن عمل النبي إنـه قاصـر على صلاح الخلق وإنـه لم يصـرح بالحق لكَلاَل افهام الخلق عن دركه وهم الفلاسفة، والرابعة تكذيب المعتزلة والمشبّهة والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصـدّقـون ولا يجوّزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الـكـذب، بل بالـتأويـل، ولـكـنهـم مخطئـون في الـتأويـل، فهؤلاء أمـرهـم في محل الاجتهـاد. والـذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحترازُ من التفكير ما وجد إليه سبيـلاً، فإنَّ استبـاحـة الـدمـاء والامـوال من المصلين إلى القبلة المصـرّحـين بقـول

١٦ ـ القارة: قبيلة معروفة بجودة الرمي.

١٧ ـ التبصير في الدين ص ١١٥.

لا إلـه إلا الله محمـد رسـول الله خطأ. والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهـون من الخطأ في سفـك محجـمـة من دم مسـلم»[18]. ويـمـضـي (أبـوحامـد) في كتـاب «فيصـل التفـرقة بين الاسلام والزندقة» إلى اعلان تبرمه من ضيّقي الصدر والمتعصبين الذين يسارعون إلى إلصاق وصمة الكفر بالآخرين: كأن يكفرّ «الحنبلي» (الأشعري) زاعـماً انـه كذب الـرسـول في اثبـات الفـوق لله تعـالى، وفي الاستـواء على العرش، و(الأشعـري) يكـذّبـه زاعـماً انـه شبّـه وكـذب الـرسـول في «انـه ليس كمثله شيء»، و(الأشعـري) يكفـرّ (المعتـزلي) زاعـماً انه كذب الرسول في «جواز رؤية الله تعالى» وفي اثبـات العلم والقـدرة والصفـات له، و(المعتـزلي) يكفـرّ (الأشعـري) زاعـماً أن إثبات الصفات تكثير للقدماء، وتكذب الرسول في التوحيد»[19]. ويذهب (الغزالي) في رفقه وتأنيه مذهباً يعترف بأن «الرحمة تشمل ان شاء الله اكثر نصارى الروم والترك في زمانه...»[20].

المعتـزلـة إذن، ومن شابههم من فرق المتكلمين، لم يكفروا لأنهم لم يكذّبوا النبي (محمد بن عبد الله) وانما اشتغلوا بالتأويل، وهم مخطئون في التأويل، وهذا هو أمرهم في محل الاجتهـاد». ولكن (الغـزالي) ذاتـه، انـما هو مؤول أيضاً، ومجتهد، ومثله سائر الاشاعرة وأهل السنة والجماعة؛ ولذا فإن الفكر الكلامي ينحل إلى وجهات نظر متفاوتة في درب الاجتهـاد بالـرأي أو استخـدام حريـة التفكير في فهم الدين والدفاع عنه. وما جوهـر الصـراع بين المعتـزلـة وبين خصومهم من أهل السنة والجماعة، سوى افتراق في مضـمار الفكـر الجـدلي وتباعد يمضي لدى أهل السنة والجماعة نحو الحفاظ على معنى النصـوص «التقليـدي» الـذي يجعـل الانسـان تبـع الاله، ويمضي لدى المعتزلة شطر تأويـل النصـوص بما يبعـد عن الاتجاه التقليدي ويقترب أشد القرب من الفكر الحر المؤمن بالانسان، وقدرته على الوصول إلى الحقيقة بهدي من عقله وتفكيره.

٢ ـ المنزع العقلي:

لنمعن النظـر إذن في وقـائـع هذا الافـتراق بين الفرقتين ولننظر إلى مدى الاتجاه

---

١٨ ـ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. (بيروت ١٩٦٩ ص ٢٢٢ وما بعد).

١٩ ـ الغزالي: فيصل التعرقة بين الاسلام والزندقة ـ تحقيق سليمان دنيا (القاهرة ١٩٦١ ص ١٧٥).

٢٠ ـ المصدر السابق ص ٢٠٦.

شطر الفكر الحر لدى المعتزلة بمقارنة جوانب من أفكارهم الاساسية بالآراء التي تقابلها في الاجتهاد الاشعري، أي لدى أهل السنة والجماعة.

فقد أشرنا إلى موقف المعتزلة عامة، والقاضي (عبد الجبار) بوجه خاص، من الفكر وضرورة اعتماده في المعرفة. وأبنّا كيف ذهب (القاضي) إلى أن أول ما أوجب الله على الانسان هو (النصر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعْرَف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب ان نعرفه بالتفكر والنظر». وهذا الواجب الاساسي يشير إلى النزعة العقلية الاعتزالية بأقوى ما يشير. ذلك ان الواجب عند (عبد الجبار) هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم. وقد يكون الواجب على ضربين: موسع فيه مخير، ومضيق دقيق لا يسع الإخلال فيه. . وواجب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب دقيق مضيق لا يمكن الإخلال فيه. إنه واجب النظر بالفكر، و«الفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكراً، والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه، ويفصل بين ان يكون متفكراً وبين ان لا يكون متفكراً، واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه»[٢١].

وعلى هذا النحو يستند (القاضي) إلى التجربة الذاتية، إلى الكوجيتو[٢٢] الاعتزالي، ويرى أن أجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه، والانسان المتفكر يجد هذه الصفة من نفسه عندما يكون متفكراً. وإذ يتفكر الانسان بوعي يبلغ اليقين أو الطمأنينة. يقول (القاضي): «والاصل في ذلك ان المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب»[٢٣].

ان الله تعالى لا يُعرف بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة. وإن الضرورة في أصل اللغة الإلجاء، أو الاضطرار. والمراد بعبارة العلم الضروري هو العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. إنه العلم الذي لا يستطيع العالِم نفيه عن نفسه بشكل ولا شبهة، وإن انفرد. وقد أبان (القاضي) أقسام العلوم الضرورية وهي ثلاثة: ١ ـ العلم الذي يصل فينا مبتدأ: كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وماشاكل ذلك. ٢ ـ

---

٢١ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص ٤٥.

٢٢ ـ الكلمة لاتينية معناها: أنا أفكر، وقد ذاعت عندما بدأ يكارت ينتقل من الشك إلى اليقين وقال: أنا أفكر فأنا موجود.

٢٣ ـ المصدر السابق ص ٤٦،

العلم الذي يحصل فينا عن طريق: كالعلم بالمدركات، فإن الادراك طريق اليه. ٣ ـ العلم الذي يحصل فينا ويجري مجرى الطريق: كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فان العلم بالذات اصل للعلم بالحال، ويجري مجرى الطريق إلى العلم به. ان الفرق بين العلم من النوع الثاني والعلم من النوع الثالث هو أن ما يحصل فينا عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، كأن يصح أن يخلق الله فينا العلم بالمدركات من دون الادراك، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق، فلا يصح أن يخلق الله فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه، وجارياً مجرى الطريق إليه.

وبعبارة أخرى، ان للتجربة الذهنية في مجال المعرفة قوانين. فهي تجربة نفسية تبدأ بالعلم الذي يحصل فينا مبتدأ، وهو معرفتنا بالحوادث النفسية معرفة مباشرة يقينية. وأما العلم من النوع الثاني فقد تتدخل المشيئة الالهية وتخلق فينا العلم بالمدركات من دون الادراك؛ أما العلم من النوع الثالث، فإنه يعتمد الاعتبارات المنطقية من حيث واجب تقدم الأصل على الفرع، ولذا يحدّد المعتزلة قدرة الله، بل ينفون امكان خروجها عن قوانين المنطق العقلية، فيقول (القاضي): «ولم يصح أن يخلق الله فينا العلم بالحال دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق اليه».

فإذا سألنا (القاضي) عن العلم من النوع الأول، ما هو؟ أجاب: إن العلم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى قسمين: ١ ـ ما يُعد في كمال العقل، ٢ ـ وما لا يعد في كمال العقل. والعلم الذي يحصل فينا مبتدأ ويُعدّ في كمال العقل فإنه إما ان يستند إلى ضرب من الخبرة أو لا يستند. فالذي لا يستند هو كالعلم بإن الذات إما ان تكون موجوداً أو معدوماً، والموجود إما قديم وإما محدث. وأما العلم المستند إلى الخبرة فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من احكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما. وهذا يعني أن العلم الحاصل فينا مبتدأ، أي العلم الناجم عن التجربة النفسية المباشرة، قد يشتمل على حس عقلي «تجريبي» مستند إلى الخبرة وذلك مثل علاقة السببة التي تربط الفعل بفاعله، اشتماله على حدوس عقلية «محضة» أو «قَبْلية» كالعلم بان الذات إما ان يكون موجوداً أو معدوماً، وان الموجود إما ان يكون قديماً أو محدثاً. أما العلم الذي لا يعد في كمال العقل، بحسب تعبير (القاضي)، فإنه كالعلم بان زيداً هو الذي شاهدناه من قبل، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى، ثم لا يعد في

كمال العقل، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء، ففيهم من إذا شاهده أثبته، وفيهم من إذا شاهده لم يثبته.

ان الله تعالى لا يُعرف بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة. وقد أوضحنا رأي (القاضي) في معنى العلم بالضرورة، وأبنّا ان الحقيقة في هذا المجال حقيقة مباشرة يقينية لا يتطرق إليها الاختلاف إلا عندما تتدخل المشاهدة، أما نسميه بلغة العصر معطيات التجربة الخارجية. فما المشاهدة إنها لدى (القاضي) إلادراك بالحواس، ولا سيما بالبصر. وإذا قيل علم المشاهدة دلّ على العلم المستند إلى الادراك بالحواس، ويستعمل في الاغلب للدلالة على العلم المستند إلى الادراك بحاسة البصر فقط[24].

وليس من الممكن ولا الجائز معرفة الله بالمشاهدة الحسية، فالله منزّه عن الجسمانية، وموضع هذا الامتناع نفي الرؤية لدى المعتزلة.

ينتج مما سبق أن معرفة الانسان بالله ان لم تكن علماً بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة، فهي إذن علم اكتسابي متولد عن نظرنا وتفكرنا، «وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا، فيجب ان تكون المعرفة ايضاً من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي ان يكون فاعل المسبب، فإذا كان مِنْ فِعْلِنا لم يجز أن يكون ضرورياً، لأن الضروري هوما يحصل فينا لا من قبلنا».

الضرورة تنفي الحرية، والضروري هوما يحصل فينا لا من قبلنا، وعلى هذا فإن الانسان يعرف الله بفعل انساني لا يفرض عليه بالضرورة من خارج، بل ولا من داخل، لأن الضروري هوما يحصل فينا لا من قبلنا، وانما معرفة الانسان بالله فعل انساني حر لا يقيده إلا القيد العقلي الانساني الذي يجعل هذه المعرفة علماً، ويتصف هذا العلم بأنه علم عقلي، علم تفكر ونظر، حاصل فينا مبتدأ، ويؤكد حرية الانسان في هذا العلم والمعرفة برهان بالخلف يبين فيه (القاضي) ان العلم بالله «لوكان ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم انهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه. وكذلك لو كان علماً ضرورياً لوجب أنْ لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة والمعلوم خلافه، ولهذا فانك تجد

24 ـ المصدر السابق ص ٥١

كثيراً ممن برز في الاسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، كـ (ابن الراوندي) و (أبي عيسى الوراق)[٢٥].

العلم بالله، في رأي المعتزلة، علم نظر إنساني يتمّ بالتفكر والعقل ولكن ماذا يؤول اليه امر التقليد في معرفة الانسان بالله من غير استخدام التفكير وإعمال العقل؟ لقد طرح (القاضي عبد الجبار) المشكلة ورد على انصار التقليد بقوله: ان التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبيّنة حتى يجعله كالقلادة في عنقه. وما هذا حاله لا يجوز ان يكون طريقاً للعلم. والذي يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو: إما ان يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحداً منهم، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختصاص ولا يجوز أن يقلد ارباب المذاهب جملة لانه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال.

وعلى هذا النحو يرفض (القاضي) التقليد اسلوباً للمعرفة، يرفض تقليد صاحب مذهب دون صاحب مذهب آخر، لفقد الميزة والاختصاص، ويرفض تقليد أرباب المذاهب معاً، لان ذلك يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات. ولا يبقى ثمة سوى سبيل واحد: رفض التقليد رفضاً باتاً، واعتماد النظر والاستدلال. والسر العميق في رفض التقليد على انه فاسد هو «أن المقلِدّ لا يأمن خطأ مَنْ قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد ان يكون جهلاً قبيحاً، والاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الاقدام عليه، مع القطع على ذلك»[٢٦].

وهنا قد تثار شبهة تقليد المسلم الرسول، وقد أجازته المعتزلة وأجاب عن ذلك (القاضي) بقوله: معاذ الله ان يكون ذلك تقليداً، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه. وغاية ما يسمح به المعتزلة للعامي القاصر مايلي: إنّا إنما جوزنا للعامي تقليد العالم لقوله تعالى: «فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[٢٧] ولأن الامة اتفقت على أن له الرجوع إليه، فلا يكون تقليداً، وانماسوّغنا له ذلك في الفروع، وفيما يكون طريقُه الاجتهادَ، فلا يصح

---

٢٥ ـ المصدر السابق ص ٥٤.

٢٦ ـ المصدر السابق ص ٦٣.

٢٧ ـ سورة النحل ١٦/٤٣ وكذلك سورة الانبياء ٢١/٧.

قياس الاصول عليه، ولم نجوّز للعامي ان يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى ان خلافه كذب، وانما الذي سوّغناه له أن يعمل بقوله فقط»[٢٨].

ان علم الانسان بالله نظر عقلي هو أول الواجبات، باعتبار الانسان انساناً. والتقليد ممتنع على الانسان الجدير بسمة الانسانية، أي بقدرته العقلية على النظر والتفكير، ولا بد من النظر والاستدلال دفعاً للتقليد، ولا يستطيع العامي القاصر عقلياً عن تقليد غيره إلا في الفروع دون الاصول. وهذا يعني، بعبارة أخرى، ان معرفة الانسان بالله واجب، وجهد، وأن للإنسان فيه نفعاً ماثلاً على الاقل في دفع ضرر قد يحيق به إذا امتنع عنه، وليس نظر الانسان وتفكره لمعرفة الله من باب ارضاء الفضول وحب الاطلاع. يقول (القاضي) إن نظر الانسان لمعرفة الله يدفع عن النفس ضرراً يخاف المرء الوقوع فيه عند تركه هذا النظر «فان المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسبب من الاسباب. . . . فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الاديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة وهلكة. وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين. وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، . . فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى».

ان العقل، بوصفه تجربة ذاتية وأداة تكيف اجتماعي، يسوق الانسان إلى النظر لبلوغ العلم، فهو منطلق الجدارة الانسانية، وهو وقاء من الانخلاع عن التفكير الشخصي بالاستسلام إلى التقليد واعتبار رأي الغير قلادة، والمعتزلة يرونه في الحق نيراً، والعقل في الوقت ذاته سبيل النجاة من أية ورطة ومهلكة اجتماعية حين تختلف الآراء، وتتصارع المذاهب، ويدعو الدعاة، ويقص القاصون، ويخوف المخفّون. . فعند هذه الاسباب، أو عند بعضها، وهذا ما يسمى في لغة عصرنا دعاوة اعلام الجماهير، لا بد للإنسان العاقل من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً، إذ العاقل إذا خُوّف بامارة صحيحة خاف لا محالة. ولكن نجاة العقلاء من الخوف لا يكون إلا بالعقل، وبالفكر، أي بالروح الانتقادية الماثلة في

---

٢٨ ـ المصدر السابق ص ٦٣.

واجب النظر والاستدلال، وأول هذا النظر لدى المعتزلة واجب معرفة الانسان الله . ولا يحسبن احد أن مصدر هذا الخوف هو الله، بل أن مصدره هو الانسان، ما دامت امارة الخوف لا تجوز على الله[29].

ان النظر في طريق معرفة الله أول الواجبات. ولكنه في الحق أول الواجبات العقلية التي تتميز لدى (القاضي عبد الجبار) عن الواجبات الشرعية، وهي قسمان: أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة، ومثلاً الإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب كالصوم والصلاة والحج وماشاكل، ولكن الوجهين كليهما متأخران عن معرفة الله تعالى؛ لأن الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات تشترط أن يكون ايقاعها على وجه القرب والعبادة، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله، وإما الإقرار بالشهادتين فان صورته هي قول يحتمل الصدق والكذب، متردد بينهما، فالمقر بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يُقرُّ به بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح، ولذا فإن الاقرار بالشهادتين وما يدخل في باب الواجبات الشرعية من القسم الأول أمر شرعي، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله[30].

النظر الانساني لمعرفة الله إذن منطلق العلم، وهو أول الواجبات العقلية وأول الواجبات الشرعية معاً، فكيف ينظر أهل السنة إلى هذا «النظر»؟ يقول (الأسفراييني): «لا يجب على الخلق شيء إلا بأمر يرد من قبل الله تعالى على لسان رسول الله مؤيد بالمعجزة، وإن كل من أتى فعلاً أو ترك أمراً لم يقطع له بثواب ولا عقاب من قبل الله تعالى، إذ لا طريق في العقل إلى معرفة وجوب شيء على الخلق، لأنه لو كان في العقل طريق إلى معرفة الوجوب في كل شيء فإن الوجوب له حقيقة واحدة فلو جاز معرفته مضافاً إلى شيء جاز معرفته مضافاً إلى كل شيء، وكان يجب أن يعرف بالعقل جميع الواجبات من غير ورود شرع، وأصله في كتاب الله وهو قوله سبحانه: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»[31]. فأمن من العقوبة من قبل الرسل. فلو تقرر قبله وجوب واجب لم يؤمن العقوبة على تركه. وقوله سبحانه: «وما كان ربك

---

29 ـ المصدر السابق ص 73

30 ـ المصدر السابق ص 75.

31 ـ سورة اسرى 17/15

مهلِكَ القرى حتى يبعث في أُمِهّا رسولاً»[٣٢]. . . فبين أن لا دليل على الخلق إلا قول الرسل. فبان به أن مجرد العقول لا دليل فيه على الخلق من قبل التعبد»[٣٣]. ان مصدر الواجب اذن، أي واجب، هو الامر الالهي على لسان رسول مؤيد بالمعجزة. وقد بعث الله الرسل، وأنزل الكتب، وبيّن الثواب والعقاب، وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وأوجب على لسانهم معرفة التوحيد والشريعة، وكل ما قالوه فهو صدق، وكل ما فعلوه فهو حق، وقد جاء (محمد) رسول رب العزة بالصدق في رسالته وفي جميع أفعاله وأقواله، وكان معجزته القرآن والدين الذي بعث به هو الاسلام، وان الاجماع في الاسلام حق، وما اجتمع عليه الأمة فهو حق مقطوع على حقيقته قولاً كان أمر فعلاً لقول الرسول: «لا تجتمع امتي على الضلالة»، ولابد من تمييز اصول الاعتقاد عن فروعه, «فكل ما يجب معرفته في أصول الاعتقاد يجب على كل بالغ عاقل أن يعرفه في حق نفسه معرفة صحيحة صادرة عن دلالة عقلية لا يجوز له أن يقلّد فيه ولا أن يتكل

فيه الأب على الابن، ولا الابن على الأب، ولا الزوجة على الزوج، بل يستوي فيه جميع العقلاء من الرجال والنساء. وأما ما يتعلق بفروع الشريعة من المسائل فيجوز له أن يقلّد فيه من أهل الاجتهاد وقد ذكر الله تعالى الاصول والفروع، فذم التقليد في الاصول: قال تعالى: «بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أُمة وإنا على آثارهم مهتدون»[٣٤]، وحث على السؤال في الفروع: قال تعالى: «فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»[٣٥]. .

وقد أوضح (البغدادي) بدقة «ما يعلم بالعقل وما لا يعلم إلا بالشرع» وأظهر اختلاف موقف الاشاعرة عن سواهم، وعن المعتزلة بوجه خاص. فهو يرى «أن العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز إرساله الرسل إلى عباده، وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء». كما ان فيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه، وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه. فأما وجوب الافعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع، فان أوجب الله عز وجل

٣٢ ـ سورة القصص ٢٨/ ٥٩.

٣٣ ـ التبصير في الدين ص ١٠٤. .

٣٤ ـ سورة الزخرف ٤٣/ ٢٢.

٣٥ ـ المصدر السابق ص ١١٢. والآية عن سورة النحل ١٦/ ٤٣

على عباده شيئاً بخطابه إياهم بلا واسطة ، أوعلى لسان رسول اليهم وجب. وكذلك إذا نهاهم عن شيء بلا واسطة ، أوعلى لسان رسول حرم عليهم. وقبل الخطاب والارسال لا يكون شيء واجباً ولا حراماً على واحد، وكل عاقل فعل فعلاً قبل ورود الشرع لا يستحق به ثواباً ولا عقاباً، فإن استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك، واعتقده، كان موّحداً مؤمناً ولم يكن بذلك مستحقاً من الله تعالى ثواباً عليه، فإن أنعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلاً منه عليه، ولو أنهُ اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافراً ملحداً، ولم يكن مستحقاً للعقاب على ذلك، فإن عذّبه الله عز وجل بالنار على التأبيد فله ذلك»[36].

أما (الجويني)، أمام الحرمين، فإنه يقسم أصول العقائد إلى ثلاثة أقسام، ولا يكتفي بالقسمة الثنائية التي يقرها (البغدادي). ذلك أن أصول العقائد تنقسم إلى: ١ ـ ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، ٢ ـ وإلى ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً، ٣ ـ وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

فأما ما لايدرك إلا عقلاً: فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صادقاً، لأن السمعيات تستند إلى كلام الله، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً يستحيل ان يكون مدركه السمع.

وأما لا يدرك إلا سمعاً: فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب ان يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع. ويتصل هذا القسم عندنا جملة احكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين، والايجاب والحظر، والندب والإباحة.

وأما ما يجوز ادراكه عقلاً وسمعاً: فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل، ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباريء تعالى بالخلق والاختراع وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط المذكور... فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق.

وبالاستناد إلى هذه الاسس التي يحدّدها (أبو المعالي) بالتعريف، يرسم سبيل

٣٦ ـ البغدادي: اصول الدين ص ٢٤.

الـوصـول إلى الحق على النحو الآتي : يقول : «فإذا ثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين ، واثق بعقله ان ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، فان صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الادلة السمعية قاطعة في طرقها ، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصـولهـا ولا في تأويلها ـ فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به . وان لم تثبت الأدلة السمعيـة بطـرق قاطعـة ، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل ، وثبتت اصولها قطعاً ، ولكن طريق التأويل يجول فيها ، فلا سبيل إلى القطع . ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دلّ الدليل السمعي على ثبوته ، وان لم يكن قاطعاً ، وان كان مضمون الشرع المتصـل بنـا مخالفـاً لقضيـة العقـل ، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به»[٣٧] .

يتضـح إذن ان سبيـل المعـرفـة ، معـرفـة المتـدين الذي يتمسك بدينه وهو واثق بعقله ، هي ان ينظـر أولاً فيـما تعلقت به الأدلـ: السمعيـة ، ويقـرن دلالتها بما يقطع به العقـل عنـد فقـدان التنـاقض المنطقي ، فيقطع به لا محالة ، وانما يستند عمل العقل في الاستـدلال إلى مبـدأ «ان الشرع لا يخالف العقل» ، ولا سبيل إلى عدم الانطلاق من السمعيات . فالعقل يحدّد الممكن الذي تتقدم معرفته على العلم بكلام الله ، وهو يحدّد الممكن أيضاً الذي هو جائز ثبوته فيما غاب عنا ، وإذ ذاك فان معرفته لا تتم إلا بطريق السمـع . وأمـا ما يدرك سمعـاً وعقـلاً ، ومثـالـه جواز رؤ ية البشر الله ، واثبات استبداد الباريء تعالى بالخلق والاختراع ، فان طريق الثبوت في ذلك هو الوعد الصدق والقول الحق ، لا الاستدلال المنطقي والنظر العقلي .

وفي وسعنـا أن نلمس هنـا مدى ابتعـاد المعتزلة عن السمع في عملية الاستدلال حين يقـدر العقـل على الاكتفـاء ببر اهينـه وأدلتـه . فالنظر والاستدلال أسلوب المعرفة العقلية ، وبها تحصل المعارف ، وقد ذهب (القاضي عب الجبار) إلى أن النظر ، وهو أول الـواجبـات ، يعتمـد على مبـاديء العقل الضرورية ، وحقيقته انه «لفظة مشتركة بين معـانٍ متعـددة منهـا : ١ ـ النظـر بمعنى تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤ يته : نحو نظـرت إلى الهـلال فلم أره . ٢ ـ بمعنى الانتظـار : مثل : «فنظرة إلى ميسرة»[٣٨] . ٣ ـ بمعنى العطف والـرحمة كقوله تعالى : «ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة»[٣٩]

٣٧ ـ أبو المعالي الجويني : (امام الحرمين) : كتاب الارشاد ص ٣٥٨ .

٣٨ ـ سورة البقرة ٢/ ٢٨٠ .

٣٩ ـ سورة آل عمران ٣/ ٧٧ .

أي لا يرحمهم. ٤ ـ بمعنى المقـابلة كقـول العـربي : ان داري تنظـر إلى دار فلان أي تقابلها، ٥ ـ بمعنى التفكير بالقلب كقوله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت»[٤٠]. وعلى هذا النحو فان المقصود من النظر هو معنى التفكير، ويحمل عندئذٍ اسماء شتى مثل التفكر، والبحث، والتدبر، والرؤ ية والتأمل[٤١].

ثم إن النظـر على قسمـين: أحـدهما النظر في امور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات. والثاني النظر في أمور الدين، وذلك أيضـاً على قمسين : احدهما : النظر في الشُبـه لتُحَـلّ، الثـاني: النظر في الأدلة ليُتَوَصَّل بها إلى المعرفة. فهو الطريق إلى العلم ولا طريق لمعرفة الحقائق إلا به. وان ارتباط العلم بالنظر هو ارتباط السبب بالمسبب يدل على ذلـك انـه عنـد النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول. وقد اعتمد (القاضي عبد الجبـار) من وسـائـل النظـر على القياس عامة وعلى التمثيل في اثبات كيفية استحقاقه تعـالى لصفـاتـه أو أحواله المختلفة. وفي وسعنا إرجاع سبل النظر بالإضافة إلى مفهوم القيـاس العـام إلى قيـاس شرطي متصـل، وآخـر منفصـل، وإلى التمثيل. فالقياس الشـرطي المتصـل تتألف مقـدمتـه الاولى من قضيتين حمليتين فرق بينهما صفة الشرط، كقـولـك: إذا كان العـالم حادثاً فإن له صانعاً، لكنه حادث، فإذن له صانع. والقياس الشرطي المنفصل، ويسمى كذلك باسم السبر والتقسيم فإن مقدمته الأولى تتألف من مقـدمتـين والثـانية استثناء من إحداها، مثال ذلك: العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم. اما طريق التمثيل فقوامه رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه ان يوجد حكم في جزء معين من شيء، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما، كما نقول: السماء حادث لانها جسم قياساً على ان النبات حادث لأنه جسم. والتمثيل في حقيقته يرجع إلى القياس.

وقد طبقّ (القاضي عبد الجبار) مثلاً سبل النظر على الاستدلال في علوم العدل والتـوحيـد جميعهـا. «فـالنظـر في الاجسام الحادثة وجواز التغير عليها يدلنا على أن لها محدثـاً، والنظـر في المحـدث وأنـه لا يجوز أن يكـون هو ولا مثله من فعلنا يؤ دي إلى أنه مخالف لنا. والنظر في صحة الفعل منه ينتج العلم بكونه قادراً، والنظر في أن الفعل منه محكم يحصـل منـه العلم عالمـاً. والنظـر في كونـه قادراً وعالماً ينتج لنا العلم بكونه حياً.

---

٤٠ ـ سورة الغاشية ٨٨/ ١٧

٤١ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٤٣ وما يعد.

والنظر في أنه حي بلا آفة يحصل منه العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً. والنظر في كونه عالماً وقادراً يوصل إلى العلم بكونه موجوداً. والنظر في أن الحوادث تنتهي إلى حد وهو لا ينتهي إلى حد فيحصل لنا العلم انه قديم. والنظر في كونه قديماً ينتج العلم بأنه ليس جسماً ولا عرضاً ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما. فهو غني ولا يدرك بالحواس. وبالنظر في انـه لو كان معـه ثانٍ لتـمانعا يحصل منه العلم بأنه واحد. ثم بالنظر بعد ذلك في انه عالم بقبح القبيح ومستغنٍ عنه وعالم باستغنائه عنه يحصل لنا العلم بأنه عدل حكيم لا يفعل القبيح ولا يأمر به ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة».

وصفـوة القـول، ترى المعتـزلة أن العقل يأمر بوجوب النظر، قبل الشرائع، وان النظـر سبيـل معـرفـة الحقائق، ويرى الاشاعرة أن الشرائع هي الأسباب الموجبة للنظر والتكليف، لا العقـل، وبـالرغم من ان في وسع العقل ان يدرك وجود الله، فان معرفة الله لا تكون إلا بالوحي، ولا يعتبر النظر المنفصل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الامور الالهية[٤٢].

٣ ـ المنزع الانساني:

النظر العقلي، وهو أول الواجبات، يؤدي بالاستدلال، قياساً وتمثيلاً إلى معرفة الحقائق، وفي طليعتها حقيقة الله في وجوده وذاته وصفاته. وهذا الموقف الاعتزالي ذاته يتمتد إلى اتصـاف الله بالعـدل، وامتنـاع الجور عليه امتناعاً مطلقاً، وفي مجال العدل بوجه خاص يزداد وضوح السمة الانسانية التي تميز التفكير الاعتزالي المتحرر بالاضافة إلى سمته العقلية. ذلك أن عدل الله، أو أصل العدل عند المعتزلة، (وكثيراً ما احبوا ان يُسمّـوا بأهـل العـدل والتـوحيد، أو العدليين)، يطرح طرحاً مباشراً علاقة الانسان بالله، وهي نقطة حساسة متميزة من علاقة أعم واشمل تمثلها صلة الله بالعالَم، وخلق الله الكـون، أو علاقـة القـديم بالمحدث، وما ينتج عنها من صلة الخالق بالمخلوقات، وهي تطـرح مشكلة التـدين أو التكليف بوجه عام، وتتساءل عن الاسس «الاخلاقية» التي تربط مشيئة الله بما ينبغي على العباد تجاه بوجه خاص، ونعني بها مشكلة الحسن وطبـاقـه، وهـو القبح، وهل تنحل بنيتهما إلى مشيئة الله وارادته، واذن حريته، ام إلى

٤٢ ـ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف (بيروت ١٩٧١ ص ٨٠).

مشيئـة الانســان وقـدرته وحريته ، أم انها ترجع إلى الحكمة التي توفق بين الجانبين طلباً للصلاح أو الاصلح .

لقد أشرنا غير مرة إلى مذهب المعتزلة في ميدان العدل ، وأوضحنا أنهم يعتبر ون الكـلام في عدل الله راجعـاً الى أفعـال القـديم تعـالى ، ومايجوز عليه ومالايجوز، وقد وقف المعتـزلـة ، مذ كانـوا قدريـين ، ضد القـائلين بالجبر ، كالجهمية الذين اتبعوا (جهم بن صفـوان) في دعـواه بان لا فعـل لاحـد في الحقيقة إلا الله وحده وانه هو الفاعل ، وان الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز، فالعبد ليس بقادر البتة ، ومَثَلُه فيما يتعلق بالفعل وبالحرية وبالاختيار مَثَلُ الريشة في مهب الريح . واتفقت كلمة «العدليين» على ان افعـال العبـاد ـ على العكس ـ غير مخلوقة فيهم ، وانهم المحدثون لها[٤٣] . إن أفعال الانسـان متعلقـة بالانســان ، وهي غير مخلوقة لله ، وإن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحـدثهـا فقـد عظم خطؤه[٤٤] ، لانـه يستحيـل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفاعلين ، ومقـدوراً لقـادرين ، واثـراً لمؤثـرين . وإذا وصف الانســان بأنـه «فاعل» لأفعاله ، فانما يوصف بذلك على جهة الحقيقة لا على جهة المجاز . ذلك أن العقلاء كافة يعترفون بأن الفـاعـل المختـار انـما تأتي أفعـالـه بحسب قصده ودواعيه ، كما أنها تنتفي بحسب الكـراهـة لها والصـوارف عنها والموانع التي تمنع من مباشرتها ، وإذا كان وقوعها مشروطاً بقصـد الفـاعـل لها ودواعيه إليها ، كما ان عدم وقوعها مشروط بكراهته لها ، والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها ، كانت لا محالة فعله هو، لا فعل غيره ، حتى ولو كان هذا الغير هو الله تعالى .

الانسان يفعل إذن باختياره ما يفعل ، وهويفعل الترك حين يدع ما يدع . وعلى هذا فإن مسؤوليتـه تجاوز مجرد الارادة ، لأنـه يفعـل الارادة والمـراد ، وسـائـر ما يحل في جوارحه وفي غيره ، أي فيما يتولد عن فعله ، سواء حل فعله في بعض جسده أو نفسه أو في غيرهما . وقـد ذهب المعتـزلة إلى ان افعال الجوارح كالحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات تدخل في نطاق «ما يقدرعليه الانسان ويفعله» تماماً مثل قدرته على افعـال القلوب كالفكـر والارادة والاعتقـاد . وعلى هذا فإن شمـول حريـة الاختيـار، وحـريـة الفعـل ، يحيـط بفعـل الانســان وبقدرته على الفعل في مجال الحوادث النفسية

---

٤٣ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٣٢٣ .

٤٤ ـ القاضي عبد الجبار: المغنى في ابواب التوحيد والعدل ج ٨ ، ص (٣) ، (٤٣) .

ومجال الافعال بالجوارح جميعاً. فلا يستغربن أحد أن يعتبر المعتزلة الانسان خالق اعماله، ورب أفعاله، على الرغم من الحرج الذي قد يواكب هذا التعبير من جراء «التعارف» الذائع في انصراف لفظ «الخالق» الى الله، واطلاق كلمة «الرب» عليه وحده. وفي وسع الانسان بقدرته على الفعل ان يقدر ايضاً على «الافناء» وازالة الفعل، أو إحداث الفناء وإحداث التغيير. إن في وسع الانسان ان «يفني» فعل الغير، بل ان «يفني» فعل الله سبحانه، وذتلك مثلاً بان يقتل الانسان نفسه منتحراً، وبذا يفني فعل الله وهو القدرة بفناء الحياة، ويجوز أن يفني فعل الغير للسكون بتحريك المحل الساكن[٤٥]..

«بل لقد بلغت الجرأة الفكرية بالمعتزلة وبايمانهم بحرية الانسان واختياره الحد الذي اجازوا فيه وصف الانسان «بالاختراع» بالمعنى الذي كان مستخدماً في العلوم الالهية في ذلك الحين، وقالوا: «ان كون القديم مخترعاً ومحدثاً لم يثبت انه مما يختص به ولا يشركه فيه»، ورأوا ان في الحكم للإنسان باحداث افعاله السبيل الوحيد للتوصل إلى «معرفة الله اصلاً..» ولا يغفل المعتزلة في ايمانهم بحرية الانسان واختياره تأثير الظروف الموضوعية التي تحيط به، بل انهم يتحدثون عن «الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر ان يكون مُلْجَأ، أومضطراً، أي الظروف الخارجية القوية التي يبلغ من قوة دعوتها الانسان إلى الفعل أو إلى الترك حداً يجعله «مُلْجَأ»، إلى هذا الفعل أو الترك، ولكنهم لا يخرجون فعل «الملجأ» عن ان يكون من كسبه واحداثه هو، لأنه مسبب عن قدرته، متعلق باختياره، وليست قوة الدواعي هي التي اوجدت هذا الفعل، بدليل ان قوة الدواعي لا يمكنها أن تجعل الانسان غير القادر موجداً للفعل الذي تتطلبه هذه الدواعي القوية. وهذا التقدير، غير المبالغ، الذي أعطاه المعتزلة لأثر الدواعي التي يلجأ من أجلها الانسان إلى الفعل أو الترك لا يعني انهم يسوون ما بين الفاعل الملجأ والفاعل غير الملجأ، اذ قد رأوا ان هناك اختلافاً بينهما من بعض الوجوه. فقد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الانسان «تضطره» إلى فعل ما لايريد، وفي هذه الحالة فإن حكمه يفارق حكم الانسان المختار، ويخرج بذلك من نطاق «الكسب» كما لا يلحقه مدح أوذم على ما «يضطر» اليه من افعال. وفي حكم «المضطر» يكون «الممنوع» قسراً - بسبب ظروف خارجية عن نطاقه - من فعل ما يريد»[٤٦].

---

٤٥ - المصدر السابق ج ٨ ص ٢٨٨.

٤٦ - محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية. (بيروت ١٩٧٢) ص ٨٠.

ان الانسـان خالق أعـمالـه، لأنـه حر، حريـة الارادة والاختيـار. ومعنى اثبات الارادة للإنسان أن تكون له صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه، بدون أن يكون هذا الميـل أو الـرغبـة من خلق الله سبحانه، أي ان الانسان يريد باختياره، ولكن صلة مراد الانسان بمراد الله هي التي تطرح معنى المشيئة الالهية والمشيئة الانسانية؛ وقد ميّز المعتزلة معنى المشيئة الحتمية عن مشيئة الامر، ورأوا ان مشيئة الله مشيئة أمر يوجد معها تمكـين للإنسـان وتفويض، ولذا يبقى الانسان حراً حرية اختيار، وهذه الحرية تتضمن علمـه بما يفعـل، وان يكـون له غرض فيـما يفعـل، وان يقصد فعل ما يفعل، وإذ ذاك تتحلى إرادتــه واختيــاره بالقـدرة، أي باداة التحقيق والتنفيـذ، وهي عرَض أو صفـة يتمكن بها الانسـان من الفعـل أو الـترك، تحليها بالاستطاعة، أي بالقدرة على الفعل وعلى ضده، وقـد قال المعتـزلـة ان القدرة والاستطاعة بذاتها لا توجب الفعل المقدور، بل ان القـادر الـذي قد يعجـز لاسباب عارضة اولاسباب تتعلق بالفعل ذاته عن ايجاد الفعل، ولكن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة، كما ان قدرة الله منذ الازل على ايجـاد مقـدوره لا يغـير من اتصـافـه بها عدم خلقـه لهذا المقدور في الازل، وخلقـه في وقتـه[٤٧]. بل ان ايـمان المعتـزلة بامتلاك الانسان الارادة والمشيئة، وتمكنه من القـدرة والاستطـاعـة، عقيدة راسخة بأن هذه الادوات التي تمكّنه من الاختيار والفعل «انـما هي معيـار انسـانيـة الانسـان»[٤٨]، وتميـزه عن الحيـوانات والمخلوقات، وقد أكّد (الجـاحـظ) أنه «متى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبُّت وتوقُّف وتعلُّم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبيّن، ولا دفعْ مضرة ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكـروه، ولا شكـر على محبـوب، ولا تفـاضـل في بيان، ولا تنافس في درجة، وبطلت فرحـةُ الظفـر وعـزُّ الغلبـة، ولم يكن على ظهرها مُحقّ يجد عزّ الحق، ومبطـل يجد ذلـة البـاطـل، وموقن يجد برد اليقين، وشـاكّ يجد نقص الحـيرة وكَـرْبَ الوجوم، ولم تكن للنفـوس آمـال ولم تتشعبْهـا الأطـماع. ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس، ومن جهـل اليأس جهـل الأمن، وعـادت الحـال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق، ومن الأنس الـذين فيهم الانبيـاء والاوليـاء، إلى حال السبـع والبهيمية، وإلى حال الغباوة والبلادة، وإلى حال النجوم في السخرة، فإنها أنقص من حال البهائم في الرتعة. ومَن

٤٧ ـ القاضي عبد الجبار: المغني ج ٤ ص ٣٣١

٤٨ ـ محمد عمارة: المصدر المذكور ص ٩٤.

هذا الذي يسرّه أن يكون الشمسَ والقمرَ والنارَ والثلجَ؟! أو برجاً من البروج، أو قطعةً من الغيم؟! أو يكونَ المجرة بأسرها؟! أو مكيالاً من الماء أو مقداراً من الهواء؟! وكل شيءٍ في العالم فانما هو للإنسان، وكل مختَبرٍ ومختار، ولأهل العقول والاستطاعة، ولأهل التبينّ والروية. . ولو استوت الامور لبطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة»[٤٩].

الانسان خالق اعماله. الانسان قادر اذن الانسان مسؤول. انه انسان الحرية، ولكن حريته تجابه التكليف. فإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة. وهنا تتجلى صلة، إرادة الانسان بارادة الله، وعلاقة المخلوق العبد بالخالق المنعم، وواجب المحدث الزائل بإطاعة القديم السرمدي. فما سر هذا الارتباط؟ وهل من العدل أن تحدد إرادة الله إرادة الانسان؟ وماهي غاية هذا التحديد؟ أتراه لمنفعة أو صلاح؟ منفعة من، وصلاح من؟

يرى (النظّام) واتباعه ان وصف الله بانه مريد لا فعال عباده معناه أنه آمر بها، والأمر بها غيرها[٥٠]. وهذا ما يتيح لنا، من جهة أولى، أن ندرك ان منطلق علاقة الله بافعال عباده هي أمره بها، وان عليهم الامتثال لهذا التكليف، ولكن المعتزلة عموماً تجمع على أن العبد خالق أفعاله خيرها وشرها، ولذا فانه مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، وان الله تعالى منزّه عن ان يضاف إليه شر وظلم، لأن جميع ما يفعله سبحانه عدل، فلو خلق الظلم كان ظالماً، ولذا فان الله عادل، والعدل بالتعريف هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وذلك باصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة. يقول (الشهرستاني) في كتاب «الملل والنحل»: «اتفق المعتزلة على ان الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. واما الاصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلاً». ان الحكيم لا يفعل إلا لغرض، وغرضه في المستوى الالهي نفع من في العالم. وهو لا يفعل إلا الصلاح، صلاح العباد، بل الاصلح لهم والانفع. فإذا اعترض معترض على ذلك بوجود الفساد والشر أجاب المعتزلة بأن وراء ظاهر الفساد والشر نفعاً وخيراً وصلاحاً. يقول (الخياط): «اعلم علّمك الله الخير»، أن (قاسم الدمشقي) كان يزعم ان الفساد في الحقيقة هي المعاصي، فأما ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فانما ذلك

---

٤٩ ـ الحيوان ج ١ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٥٠ ـ الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٥.

٥١ ـ الخياط: كتاب الانتصار ص ٨٥.

فساد وشر على المجاز لا في التحقيق، بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جل ذكره انما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقوا الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائدَ القيامة وأليمَ عذابها فيزدجروا عن المعاصي، فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون ما ينجي من عذاب النار ويورث خلودَ الجنان فساداً ولا شراً بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة. ان من قال ما نزل بالزرع من قبل الله فساد في الحقيقة، وزعم ان الله خلق الفساد على التحقيق، فقد كفر. والشر في الحقيقة في المعاصي الموصلة إلى عذاب الله. واما الامراض والاسقام فشر على مجاز الكلام. فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع».

ويؤكد (القاضي عبد الجبار) ان من الخطأ القول بان كل ما ينفر عنه الطبع أو تكرهه النفس فهو قبيح، لأن الالم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب، كما هي الحال في الحجامة والفصد. ولذا فقد وجب أن يطلب الانسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً، بل كان نفعله اكبر من ضرره، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه قطعه عما يشتهي وحرمانه مما يهواه وألا يخلي بينه وبين ضروب الفساد، فلا يقبح الألم إلا اذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم. ولما كان الله لا يفعل القبيح البتة فوجب أن تكون الآلام من قبله خارجة عن أن تكون ظلماً، كذلك يقبح الضرر إذا كان عبثاً، وذتلك محال على الله، والأمراض والاسقام لا تحسن منه تعالى لظن نفع أو دفع مضرة لأنه يستحيل أن يفعل الله شيئاً على سبيل الظن، كذلك لا يحسن منه تعالى فعل الألم لدفع ضر رأعظم، فما ذهب إليه الفلاسفة من وجود الشر القليل من أجل الخير الكثير غير جائز عليه سبحانه، لأنه كان يقدر أن يفعل الخير المحض الذي لا شر فيه، وما ذلك على الله بعزيز، والله إنما كلّف العباد لنفعهم وصلاحهم، وكذلك فعل بهم الأمراض والأسقام، وكما يحسن بأحدنا تحمل المشقة والكدّ من أجل طلب العلوم والآداب واكتساب المعايش، ولا يكون الكد والمشقة من أجل ذلك قبحاً، وكذلك لاتقبح الآلام متى كانت لطفاً. واللطف لا يعني سلخ حرية الاختيار عن الانسان، بل يدل على ان الله تعالى «عادل في قضائه، رؤوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين. وهو لم يدخّر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم اتوا الطاعة والصلاح، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح، والنفور من الحسن، وركّب فيهم الاخلاق الذميمة، فإنه وجب عليه إذ كلفهم اكمال

العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم ادْعى الامور إلى فعل ما كلفهم به، وأزجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه»[٥٢].

وبعبارة اخرى، لم يكتف الله تعالى ارادةً منه لهداية الانسان وخيره بان يكمل الانسان بالعقل حتى يميز خير الأفعال عن شرها، ويستبين حسنها عن قبحها، وانما بيّن الله تعالى ما يقبح بالشرع وعلمنا انه يقبح لكونه مفسدة، وكلفنا الامتناع عنه لاجل قبحه، وليس من أجل الثواب، وان المكلف ليعلم حين يعلم أن الشرائع ملزمة ان الله إذا أوجبها قد حسن منه الايجاب بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب الله. فليست الشرائع ملزمة لأنها أوامر، ولا لأنها يستحق بادائها الثواب، وانما لانها تؤدي إلى الفعل الحسن[٥٣].

التكليف، كما يقول (القاضي عبد الجبار)، حقيقته: إعلام الغير في أن له ان يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء. ولا يُكَلِّفُ على الحقيقة غيرُ الله تعالى، ومن المحال أن يكون غرض التكليف اغراءاً بالقبيح! لأن ذلك بذاته قبيح، وقد ثبت أن الله لا يفعل القبيح، ولم يبق إلا أن يكون غرض الله من التكليف «أن يعرضنا إلى درجة لا تنال الا به. وسواء سمي اللطف توفيقاً أو عصمة فانه - بالتعريف - كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. وقد وجد المعتزلة ان اللطف واجب، وصرح القاضي بقوله: «إننا لا نوجب اللطف إلا لأنه زيادة في تمكين المكلف وإزاحة علته»[٥٤]. إنه نعمة من الله. ولا فرق في النعمة بين أن تكون منفعة وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة

ونحن إذا أمعنا في نظرية اللطف في الفكر الاعتزالي ألفيناها سعى عقلياً يحاول التأليف بين التكليف الديني، أو الامر الصادر عن ارادة الله، وبين السلوك الانساني الناجم عن إرادة تود الاضطلاع بمسؤولية أفعالها وخلق أعمالها. وعندنا أن هذا المسعى انما يهدف إلى إقامة جسور جدلية تستهدف رفع التناقض في تقدير الإرادة الالهية وتقدير إرادة الانسان. فالله جعل الإنسان حراً لأنه عاقل في نظر المعتزلة. ولذا

---

٥٢ - ابو علي الجبّائي. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١٠٧.

٥٣ - احمد محمود صبحي: الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي (القاهرة: ١٩٦٩ ص ٧١).

٥٤ - شرح الاصول الخمسة ص ٥٢٠.

كلفّه بالتديّن، ولكنه لم يدعه إلى عقله وحريته وحدهما وإنما أنعم عليه ولطف به، بل وجب على الله مثل هذا اللطف لأن الله لا يهدف من التكلبف إلا إلى الحسن، الحسن بالنسبة للإنسان.

إن مبدأ العدل عند المعتزلة ينحل إذن بوساطه الحكمة الإلهية والعناية الربانية باللطف إلى مفهوم «إلهي» عن الحسن والقبح، أي عن الخير والشر، بل عن النفع والضرر، نفع الإنسان وصلاحه، أوضره وأذاه. غير أن مبدأ العدل يقودنا إلى ذروة أخرى لعلها اروع ما يمثل النزعة الانسانية في تفكير المعتزلة المتجه من حرية التفكير شطر الفكر الحر: إننا نعني بذلك نظرية الحسن والقبح الذاتيين، أو العقليين، أي الانسانيين.

يقول (الشهرستاني): «اتفق المعتزلة على أن «الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، وان اعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك». ذلك أن الحسن والقبح في الأعمال أمران ذاتيان، وأن الشرع في الحق يتبع ذاتية الحسن والقبح، فهو يخبر عنهما إخباراً، ولا يأمر بهما ابتداء، والدليل على ذلك أن الناس كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، وأنه لا معنى لرسالة الرسل لو لم يكن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيين، لأن ذلك يعدل إفحام الرسل وعجزهم عن تبليغ الرسالة، لقصور الناس عندئذٍ عن إدراك معاني الخير والشر، أو فهم التكليف الديني، وهو الإعلام الذي يأتي إلى الناس بطريق الرسل. فالعقل إذن يكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل، «وقد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة»[٥٥].

ومايصح قولنا «ان وجوب المصلحةوقبح المفسدة متقرران في العقل» إلا لأن في وسع العقل الإنساني إدراك الحُسْنِ في الحَسَن، والقُبْح في القبيح. وينحصر دور الرسل عندئذٍ في نطاق الاعلام «الاضافي» أو اعلام الاطباء المرضى بما ينفعهم مع أنهم عقلاء. يقول (القاضي عبد الجبار): «إن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل. فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل. إلا أنا لما لم يُمْكِنّا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا

---

٥٥ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٥٦٤.

الـرسـل ليعـرّفـونا ذلك من حال هذه الافعال، فيكونوا قد جاؤ وا بتقرير ما قد ركّبه الله تعـالى في عقـولنـا، وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذ قالـوا إن هذا الفعـل ينفـع وذلـك يضـر، وكنـا قد علمنـا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجـر النفـع إلى النفس حسن، فكـما لا يكـون والحـال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل»[٥٦].

وبعبـارة أخـرى: إن العقـل الانسان يدرك الواجب، لأنه حسن بنبغي أداؤه، ويـدرك القبيـح لأنـه ما ينبغي عدم فعله أي تركـه، وهـذا الإدراك العقـلي قبلي يكتفي العقـــل بالعلم به علماً «صـوريـاً»، كما يقـول (كـانت)، أمـا إدراك واجب معـين، أو الكشف عن وجـه الحسن أو القبـح في كل فعـل بعينه، فيتم بالعقل أيضاً، ولكنه عقل يجد أن رسـالات الـرسـل تأتي مؤيـدة له، مفصحة عن تفاصيله، محدِّدة لأعيانه، ومن المحال أن يخالف ما يأتي بطريق الرسالة الإلهية العقل الذي ركّبه الله فينا. وعلى هذا فإن من الواجب النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح. «فمتى كشف العقل عن وجه من وجوه القبح في الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصـول ضرر يوفي على النفـع أو ألم غير مستحق، علم أنـه من المقبحـات العقليـة، ومن ثم علم قبحـه باضطـرار، واستحقاق صاحبه الذم عليه. ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفي على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونـه مصلحـة، علم حسنه باضطرار، فالمستدل في حاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله يحسن الحسن ويقبح القبيح، وفي حصولهما في بعض المواضع والافعال، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة»[٥٧]. .

ان هذا الايـمان بالعقـل، وهـذا الاصرار الملحاح على حرية الانسان بالاستناد إلى أن النظر العقلي يوصل إلى الحقيقة «النظرية»، وأنه، وهو نظر عقلي، يوصل كذلك إلى الحقيقة «العملية»، ويعين على تطبيق ما تقرر جملة في العقل من وجوب المصلحة لحسنها الذاتي، وقبح المفسدة لبشاعته الذاتية، تطبيقه على الوقائع للكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، إن هذا كله يبين دور العقل واعتماد «النظر» في تحرير معـرفـة الانسـان وعلمـه، وتحـريـر سلوكه وعمله، ولكن هذا الجهاد اللاهث في سبيل

٥٦ ـ المصدر السابق ص ٥٦٥.

٥٧ ـ احمد محمود صبحي: المصدر المذكور ص ١٣١.

التحرير الانساني باطلاق العنان لعقل الانسان وإرادته وحريته، ما زال جهداً مشكوراً على درب الانتقال بالانسان من حرية التفكير شطر الفكر الحر. وقد رأى (الجاحظ) ان المعرفة تكفي في أداء الفعل الحسن، وكأنه يوّحد ـ مثل (سقراط) بين العلم والفضيلة. ولكن سائر المعتزلة يمضون إلى أبعد من هذا في درب التحرير «الاخلاقي» فيأبون تقييد حرية الانسان حتى بالمعرفة ذاتها، وهي أساسها ومنطلقها. وعندهم أن لا بد من أن يجاوز العقل المعرفة ليكفل حرية الفعل باطراد. فلو كانت المعرفة هي الشرط الوحيد في السلوك الجيد، أي لو كانت المعرفة ملجئة الى الفعل، فإن هذا الفعل يفقد المكلف حرية الاختيار والمكلف قد يعلم مثلاً أن في ترك الصلاة عقاباً، وفي فعلها استحقاق الثواب، وهو مع ذلك ليس مكرهاً إلى أن يفعلها، وإنما قد تصرفه الصوارف عنها[٥٨].

لننظر الآن إلى بعض ردود الاشاعرة على هذا الموقف الاعتزالي المتحرر. يقول (الأشعري) حكاية عن اهل السنة رأيهم في انه «لا يكون في الأرض خير ولا شر إلا ما شاء الله، وان الاشياء تكون بمشيئة الله كما قال عز وجل: «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»[٥٩]، وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون. وإن احداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله. فلا خالق إلا الله. وإن سيئات العباد يخلقها الله، وإن اعمال العباد يخلقها الله عز وجل،. وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً. وقد وفق الله المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين، ونظر لهم، وأصلحهم، وهداهم، ولم يلطف بالكافرين، ولا أصلحهم، ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين. والله سبحانه يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد ان يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم، وأضلّهم وطبع على قلوبهم. إن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وان اهل السنة يؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ويؤمنون أنهم لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضراً إلا ماشاء الله، كما قال، ويلجئون امرهم إلى الله ـ سبحانه ـ ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت، والفقر إلى الله في كل حال. إنهم ينكرون الجدل والمراء في الدين، والخصومة في

---

٥٨ ـ القاضي عبد الجبار: المغني ج ١٢ ص ٣٠٥

٥٩ ـ سورة الدهر ٧٦/ ٣٠ وسورة كورت ٨١/ ٢٩.

القدر، والمناظرة فيها يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات، عدلاً عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ ولا يقولون: كيف؟ ولا لِمَ؟ لأن ذلك بدعة. ويقولون إن الله لم يأمر بالشر، بل نهى عنه، وأمر بالخير، ولم يرض بالشر، وان كان مريداً له»[٦٠].

بيد أن (للأشعري) حين لا يقتصر على حكاية جملة من قول اصحاب الحديث وأهل السنة نظرية خاصة قال هوبها في صدد علاقة إرادة الله بارادة الانسان. فقد كانت الجهمية تقول بالجبر الخالص الذي يرى الانسان كالريشة في مهب الريح لاحرية، ولا اختيار، وكانت المعتزلة تقول، على العكس، بأن الانسان خالق أعماله ورب أفعاله، وكان (الأشعري) نفسه معتزلياً حتى «هدي» فارتدّ عن الاعتزال بعد أن أمضى في اعتناق الاعتزال أربعين عاماً، وعندئذٍ اتخذ موقفاً وسطاً بين الجبر والحرية وانتظم في صفوفه كثير من المفكرين عرفوا باسم الأشاعرة، من أمثال (الباقلاني) و(الاسفراييني) و (الجويني) و(الغزالي) كما اتبعته جماهير غفيرة في المجتمع الاسلامي، تأثرت بأفكاره، وقالت بآرائه، وأوسعّتها، ولا سيما نظريته الشهيرة في «الكسب» وخلاصتها أن الله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته. وعلى هذا يقتر ن الفعلان، فعل العبد وفعل الله، ويخلق الله فعل العبد بقدرة من الله، لا بقدرة من العبد. إن افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل إن الله سبحانه اجرى العادة بأنه يوجِدُ في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى ابداعاً واحداثاً، ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له[٦١]. والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع من الانسان هو أن الله اخترعه وجعله جسماً أوعرضاً أوحركة أوسكوناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية، وقد فعل الله عز وجل كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل، تعالى، لغير علة، وأما نحن فانما كان فعلاً لنا لأنه، عز وجل، خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره، عز وجل، فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه

---

٦٠ ـ الاشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٢٠.

٦١ ـ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. ص ١٢٤٣.

نحن. وعلى هذا فإن الإنسان ليس سوى المحل الذي تظهر فيه أفعال الله، والموضوع الذي قامت به، أو «الظرف» الذي يحتويه.

وقد حكى (البغدادي) جانباً من الصراع الدائر حول نظرية الكسب بين المعتزلة الذين يقولون إن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول، إذ لا وجه لنسبة الفعل إل مكتسبه غير احداثه له. وقد أجاب الاشاعرة من أهل السنة برفض دعوى المعتزلة بأن الافعال قبل حدوثها كانت في حال عدمها اشياء واعراضاً وان الانسان المكتسب لها يجعلها اشياء واعراضاً، في حين يقول أهل السنة إن الله هو الذي يجعل أفعالنا اشياء واعراضاً، ويضربون على ذلك مثلاً في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به، فإذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولا خَرَج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً. كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد باحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووُجد مقدورُه. فوجوده على الحقيقة هو بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً، وإن وُجد الفعل بقدرة الله تعالى. فهذا قول معقول.. وان الله خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح، لاخالقَ غيره. وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم. فإذا قال المعتزلة بان الخالق للشيء يجب ان يكون قادراً على اعادته كالخالق للأجسام والألوان قادر على اعادتها، أجاب أهل السنة بأنه إذ كان الواحد منا لا يقدر على اعادة كسبه بعد عدم الكسب صح ان ابتداء وجود كسبه كان بقدرة غيره، وهو الله القادر على اعادته. فإن قالوا: لو كان الكسب فعلاً لله وللعبد لاشتركا فيه، أجاب أهل السنة: ليس حدوثه منهما حتى يكونا شريكين في إحداثه، وانما الله عز وجل خالق الكسب، والعبد مكتسب له، كما أن الله خالق حركة العبد، والعبد متحرك، ولا يجب الشركة بمثل هذا. وانما يتصور الشركة بين صانعين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه، في الجنس الواحد، كالخياطين يشتركان في خياطة قميص واحد، لان خياطة احدهما غير خياطة الآخر. ومن زعم من «القدرية» أن صنعه في يديه غير صنع الله فيه فهو الذي ادّعى المشاركة المذمومة وكفاهم به خزياً[٦٢].

وقد ذهبت المعتزلة، أكثرهم، إلى أن الانسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعل في غيره ويكون هو الفاعل لما تولّد، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه، وقالوا أيضاً

٦٢ ـ عبد القاهر البغدادي. اصول الدين ص ١٣٣ ـ ١٣٧.

إن فاعـل السبب لومات عقيب السبب ثم تولـد من ذلـك السبب فعـلٌ بعـد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلاً له بعد موته وافتراق أجزائه بمائة سنة .

وأجاز (بشر بن المعتمر) أن يكون السمع والرؤ ية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعـوم والـروائـح متـولدة عن فعل الانسان . وأجاب أهل السنة بأن جميع ما سمعته «القـدريـة» متـولـداً فهو من فعل الله عز وجل ولا يصح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل قدرتـه لأنـه يجوز أن يمـدّ الانسـان وَتَـرَ قوسِـهِ ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً . ولما قال (النظّام) إن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بايجاب الخلقة أجاب أهل السنة بأنه مصيب عندهم في قوله ان الله خالق المتولدات، ومخطىء في دعواه إيجـاب الخلقـة على معنى أن الله طبـع الحجـر على أن لا يقف في الهواء لأن وقـوفـه في الهـواء جائـز غير مستحيـل عندنا، وقد كذّب المعتزلةُ (النظّامَ) في قوله : إن المتولدات من فعل الله تعالى ، وقالوا : يلزمه أن يكون كلمة الكفر فعلاً من الله تعالى ، لأن الكـلام كله متـولـد عنـدهم ، وهم الكفرة في هذا دونه . وأما كفر (النظّام) فإنه من غير هذا الوجه ، وقد أجمع أهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابها وكذلك الارادة والعلم والاعتقـاد والجهـل والقـول والسكـوت ، كما اجمعوا على انه لا يصح منا اكتسـاب الألـوان والطعـوم والـروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والصمم والرؤ ية والعمى والخرس واللذة والشهوة والاجسام»[٦٣] .

إن مشيئـة الله ، في نظـر اهل السنة والجماعة ، نافذة في مراداته على حسب علمه بها . فما علم منه حدوثه أراد حدوثه ، خيراً كان أو شراً . وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون . وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي اراد حدوثه فيه ، على الوجه الذي أراد كونـه عليـه . وكـل مالـم يرد كونه فلا يكون ، سواء أمر به أو لم يأمر به . وعلى هذا النحـو يثبت أهـل السنـة والجماعة إرادة مطلقة لله . ويقيد بعضهم هذه الإرادة بأن الله تعالى أراد ـ في الجملة ـ حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر ، وأنه ـ في التفصيل ـ أراد حدوث الكفـر من الكـافـر بأن يكـون كسباً له قبيحاً منه ، ولم يقولوا بأنه تعالى أراد الكفر والمعصية على الاطلاق من غير تقييد ، وإلى هذا ذهب (الأشعري) نفسه .

أما المعتزلة ، أو «القدرية» كما يقول (البغدادي) فقد اختلفوا في هذه المسألة فزعم (النظّام) و (الكعبي) أن الله تعالى ليست له إرادة على الحقيقة . وإذا قيل انه اراد شيئاً

---

٦٣ ـ المصدر السابق ص ١٣٧ ـ ١٣٩ .

من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعل غيره فمعناه أنه أمر به. وزعم (البصريون) منهم أن الله مريد بارادة حادثة لا في محل، وقالوا قد يريد ما لا يكون، وقد يكره الشيء فيكون، وزعموا أن المعاصي كلها على كراهة منه وأنه قد شاء هداية كل الناس ولم يشأ ضلال أحد، وقد أكذبهم الله في ذلك بقوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هُديها ولكن حَقَّ القول مني لأملأنّ جهنم من الجِنّة والناس أجمعين»[٦٤] فأخبر انه ما شاء هداية الكل، ولو شاء لآتى كل نفس هداها.

ان ارادة الله نافذة إذن، في نظر أهل السنة والجماعة، في كل ما يشاء. والله سبحانه، كما يقول (الأشعري) يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، بل أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم، وأضلهم، وطبع على قلوبهم. وينتج عن قدرته تعالى أن كل مقدور لِقادرٍ فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه، على نقيض ادّعاء المعتزلة بان العباد موجدون لافعالهم، مخترعون لها بُقدَرهم، وان الله لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالإقتدار على مقدور الرب تعالى.

فإذا ذهب المعتزلة إلى الاستدلال على رأيهم باستحالة اثبات مقدور بين قادرين أجاب (إمام الحرمين): إن الرب تعالى قبل أن أقدر عبده، وقبل أن اخترعه، هل كان موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا؟ فان زعموا انه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيُقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان. فإن ماسيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها. وان كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له. ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالي مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى، وانتفاء كونه مقدوراً للعبد، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد. وإذا اثبتت وجوب كون مقدور

---

٦٤ - سورة السجده ٣٢/ ١٢

العبد مقدورا لله تعالى، فكل ما هو مقدور له فانه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل ان ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى[٦٥].

وعندما ينكر المعتزلة على الاشاعرة اعتقادهم بجواز ان يكلّف الله الإنسان بما لا يطاق يجيب (الجويني) حكاية عنهم بقوله: إن تكليف ما لا يطاق تكثر صورته فمن صوره تكليف جمع الضدين، وايقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات، وذلك جائز عقلاً غير مستحيل. والدليل عليه جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه. فإذا قيل: القيام ممكن على الجملة بخلاف جمع الضدين، أجاب (إمام الحرمين) وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين، وانما المأمور به قيام مقدور عليه. وان قيل: الأمر بالضدين ينبىء عن طلب جمعهما، وطلب الجمع يتطلب إرادة، وارادة جميع الضدين مستحيلة، أجاب (الجويني): هذا مبنيّ على ان المأمور به يجب ان يكون مراداً للآمر، وليس الأمر كذلك عندنا، فان الرب تعالى يأمر الكافر بالايمان، وإذا كان شقياً في حكمه لا يريد منه وقوع الايمان. فان قيل: ما جوزتموه عقلاً، هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قال أهل السنة والجماعة: قال شيخنا: ذلك واقع شرعاً. فإن الله تعالى أمر (أبا لهب) بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به: فقد أمره بأن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين نقيضين. وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف مالا طاقة به فقال تعالى: «ربنا ولا تحمّلْنا ما لا طاقةَ لنا به»[٦٦]. فلو لم يكن ذلك ممكناً لما ساغت الاستعاذة منه[٦٧].

وقد رد الاشاعرة رداً قوياً على نظرية التعديل والتجويد ونظرية التحسين والتقبيح اللتين تعتز بهما المعتزلة ورأوا ان العقل، على نقيض ما يذهب إليه هؤلاء، لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس. فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان

---

٦٥ ـ الجويني: كتاب الارشاد ص ١٨٧ ومابعد

٦٦ ـ سورة البقرة ٢/ ٢٨٦.

٦٧ ـ المصدر السابق ص ٢٢٦.

إلى جنس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله. وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً.

وعندما «يجرؤ» المعتزلة، بل تبلغ بهم «القحة»، ان يوجبوا ما يوجبوا على الله نفسه، بدعوى استنتاجاتهم المنطقية، ينفي ذلك الاشاعرة ويرون أنه «لايجب» على الله شيء، وأن هذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح، فيناقشون من اعتقد بوجوب شيء على الله تعالى على النحو الآتي: يقولون له: ما الذي عنيته بوجوبه! فإن قال: اردت توجه أمر عليه، كان ذلك محالاً اجماعاً، لأنه الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره، وان قال: المعنى بوجوبه: انه يرتقب ضرراً لو ترك ما أوجب عليه، فذلك محال أيضاً، فان الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر، إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما. فإن قال: المعنى بوجوبه: حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً صفة نفس له، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع[٦٨].

لقد أوجب المعتزلة على الله فعل الصلاح، بل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده. كما أوجبوا عليه اللطف بالمكلفين واللطف كما ذكرنا هو الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده، ولكن المعتزلة حدّدوا حرية الله في اللطف الذي أوجبوه عليه، فقالوا: ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا. ولكن أهل السنة والجماعة، أهل الحق، كما يسميهم (الجويني)، يرفضون هذه «المزاعم». ويرون أنها غلو يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد. وقد قال تعالى • وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخِيرَة»[٦٩].
ولذا يرد أهل السنة والجماعة بقولهم لهم: مآخذكم العقول، والرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن من كان يملك بحاراً لا تنزف وأودية خرارة غزيرة لا تنقطع، ولا حاجة به اليها، وبمرأى منه إنسان يلهث عطشاً وجرعة ترويه، فلا يحسن ان يحال بينه وبين ما يسد رمقه، ويقبح أن يُجلى عن مشرع الماء، وان لم يقبح ذلك فلا قبيح في العقل.
وعلى هذا فإن الاصلح في الدنيا مثلاً بالاضافة إلى مقدور الله تعالى أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار، فإنها متناهية ومقدورات الله لا تتناهى، والواحد منا لا يتضرر

٦٨ ـ المصدر السابق ص ٢٧١.

٦٩ ـ سورة القصص ٢٨/ ٦٨.

بالبذل، وان قلّ وغمض مدرَك ما يخصه من الضرر، والرب تعالى منزّه عن قبول الضرر[٧٠]. أما اللطف فاز في نظر (أهل الحق) خلق قدرة على الطاعة، وذلك مقدور لله تعالى أبداً[٧١]. والأصل في التكليف بوجه عام انه مأخوذ من الكلفة وهي التعب والمشقة، ثم اطلق في الشرع على الأمر والنهي لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه. ولذا فإن التكليف الذي يجب به شيء أو يحرم به شيء انما هو أمر الله تعالى ونهيه، ولا يجب بأمر غيره شيء ولا بنهي غيره شيء، ولولا إيجاب الله ما وجب على أحد شيء ولا حرم على أحد شيء ومن الجائز أن يأمر الله بكل ما ورد أمره به، ولكن من الجائز ايضاً تخلية العباد عن التكليف، ولو رفض ذلك المعتزلة، كما ان من الجائز أن ينهى الله عما أمر به، أو أن يأمر بما نهى عنه. فلو نهى الله عن الصلوات والزكوات والصيام «لم يكن نهيه عنه أعجب من نهي الحائض والنفساء عن الصلاة، ونهى العباد عن الصيام في عيدي الفطر والنحر وفي الليل، ولم يكن النهي عن الحج إلى الكعبة اعجب من النهي عن الحج إلى البيت الذي هو بمولتان، ونحو ذلك[٧٢]. وهذا يعني أن العقل أعجز عن أن يحدّد ما يشاء الله عجزه عن أن يوجب على الله أمراً في أي مجال، في التكليف وفي اللطف وفيما اعداهما.

إلا أن الوجوب والحظر والاباحة، كل ذلك، في نظر أهل السنة والجماعة، مستفاد بالشرع دون العقل، وان كان العقل دالاً على جواز ورود الشرع[٧٣]. ومن هنا يتضح معنى العدل والظلم في صدد نسبتهما إلى الله. ان العدل في الاصل مصدر اقيم مقام الاسم فقيل للعادل عن الباطل إلى الحق عدل، وإذا قيل لله سبحانه عدل فمعناه العادل. وقد ذهب بعض أهل السنة والجماعة إلى ان العدل هو ما للفاعل أن يفعله، وقال بعضهم: العدل من أفعالنا ما وافق امر الله عز وجل به، والجور ما وافق نهيه. والظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه. واصطلاحاً: ان الظالم هو من قام به

---

٧٠ - المصدر السابق ص ٢٩٦

٧١ - المصدر السابق ص ٣٠٠.

٧٢ - البغدادي: اصول الدين ٢١٣.

٧٣ - المصدر السابق ص ٢١٤.

الظلم[٧٤]. ومن المحـال «تجـوير» الله، ووصفه بالظلم؛ أما «العدل» فانه من اسماء الله الحسنى، ومعناه العادل، وهو الذي يفعل ما له فعله[٧٥].

---

٧٤ ـ المصدر السابق ص ١٣١ .

٧٥ ـ الجويني: كتاب الارشاد ص ١٥٠ .

الفصل الرابع
الفكر الانتقادي

١ ـ في مجال القيم التاريخية والاجتماعية :

اشرنا، فيما سبق، إلى المعركة الضارية التي خاض غمارها المعتزلة وخصومهم على درب التحرر الفكري بالاجتهاد بالرأي، وضربنا أمثلة شتى على الافكار «الجريئة» التي جاء بها أشهر ممثلي حركة الاعتزال، وأوضحنا، من ثم، خصائص الفكر الاعتزالي، وأبرزنا بالدرجة الأولى المنزع العقلي والنزع الانساني الذين يتميز بهما هذا الفكر وقابلنا تميزه هذا بما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، أو الاشاعرة بوجه خاص.

ومن الجلي ان النقد، أو الروح الانتقادية، وظيفة عظمى من وظائف الفكر والعقل. بل هي الوظيفة الكبرى لكل فكر سليم، وعقل صحيح، ورأي متعمق. فالانتقاد وظيفة منهجية يضطلع بها الفكر حين يجيد المعرفة ويجيد الفهم، ويحسن عمله في ايضاح الحق وتمييزه عن الباطل وتفريق الصواب عن الخطأ. وبعبارة اخرى، النقد هو فن الحكم، ولا يكون الانسان العاقل واعياً إلا إذا كانت أحكامه صحيحة وآراؤه سديدة وكان نهاه حجة ودليلاً. وان الروح الانتقادية بالمعنى الدقيق هي التي تؤيد شعور الانسان بكرامته الانسانية وتجد أنها ماثلة بالدرجة الأولى في واجب ان يؤمن بعد قناعة ومعرفة، لا بالاتباع والتقليد والاستسلام، وانما بالحجة والدليل والبرهان، وقد رأينا المعتزلة يجعلون النظر العقلي من أول الواجبات، بل الواجب الأول الذي ينبغي الانطلاق منه في مضمار معرفة الحقائق أولاً، ثم العمل بحسب هذه المعرفة الحقيقية، ورأينا مدى تعلق المعتزلة بتحرير إرادة الانسان بعد استنادهم إلى أن المعرفة رأس

العمـل، وقـد حرص المعتـزلة الحرص كله على أن يكون الايمان، حتى لدى العامة في نظر بعض المعتزلة، إيمان العلماء، إيمان علم ومعرفة ويقين، وهو خير وأبقى في نظرهم من إيمان السذج المقلدين الذين يتبّعون آراء غيرهم ويتخذونها قلادة في أعناقهم، ولذا يؤكـد المعتـزلـة في تمسكهم بتحـريـر الفكر بالنظر وتحرير السلوك بحرية الاختيار وخلق الأعـمال، يؤكـدون ايمانهم بكرامة الانسان، وتعلقهم بجدارته وقدرته بل وباستطاعته شبه المطلقة في كل مجال.

وهذا يعني أن حريـة التفكـير الاعتـزالي تجاوز المنـزع العقلي «المنطقي» في حقل المعرفة «النظرية» بالنظر والاستدلال، وتجاوز في حقل المعرفة «العملية» التقليد والاتباع لتبلغ مستـوى الخلق والابتكـار والابداع، خلق الاعمال بل اختراعها، وهذه الحرية في التفكـير الاعتـزالي تؤكـد ايـمانهـا بالانسان حين تنظر بروح انتقادية إلى شؤون القول والفعـل. في ميـادين الحيـاتـين الـدنيـا والآخـرة، وتود أن يكون النقد نقداً سلبياً عماده الرجوع إلى الواقع المعطى في التجربة، واتخاذه معياراً لتحديد قيم الحقائق كلها، بما في ذلك قيم حقائق «الغيب» أو شؤون ما وراء تجربة الحياة في هذه البسيطة..

لقـد نظـر المعتزلة نظرة انتقادية إلى أحداث التاريخ. وذهبوا في تفسيرها وفهمها والحكم عليها مذهباً انسانياً تجريبياً. فالعصمة في رأي (القاضي عبد الجبار) هي لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبـائر»[1] ولهـذا لا يطلق إلا على الانبيـاء أو من يجري مجراهم. ولـذا فإن الانبيـاء معصـومـون مبـدئياً، ولكن في مجال عدم القدرة على ارتكاب الكبائر، أما سائر الناس فقـد نظـر المعتزلة اليهم نظرة انسانية تجريبية، أي تبع معطيات الواقع الذي يقره الفكر الانتقـادي ويحكم عليـه ـ قيميـاً ـ بأنـه هو المعيار الصحيح. ولذا نجد المعتزلة يضعون الصحـابـة والتـابعين موضع الناس العاديين، ويقرون أنهم يخطئون ويعيبون، ويصدر عنهم ما يستحق المدح أو القدح، وقد طعن (النظّام) في فتاوى أعلام الصحابة، وقال المعتـزلـة: إننـا رأينا الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً ـ ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمتْ ذلك من حال نفسهـا، لأنهم أعـرف بمحلهم.. وهـذا (طلحة) و(الزبير) و(عائشة) ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن (علي). وهذا (معاوية) و(عمرو بن العاص) لم يقصرا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف. وقد روي عن (عمر) أنه طعن في رواية

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة ص ٧٨٠

(أبي هريـرة)، وشتم (خـالـد بن الـوليد) وحكم بفسقه، وخوّن (عمرو بن العاص) و (معاوية) ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه، وقل أن يكون في الصحابة من سلم من لســانـه أو يده، إلى كثـير من أمثال ذلك مما رواه التاريخ، وعلى هذا فان الصحابة انفسهم قوم من النـاس، لهم ما للنـاس، وعليهم ما عليهم، «من أسـاء منهم ذممنـاه، ومن أحسن منهم حمدنـاه». . . ومثلما طعن (النظّـام) مثـلاً في أعلام الصحابة طعن في جميع فرق الأمة من فريقي الرأي والحديث مع الخوارج والشيعة والنجارية»[٢].

وقـد أوضحنـا الـروح الانتقادية الماثلة في «النهج العلمي» الاعتزالي حين تحدثنا مثلاً عن (النظّام) وعن (الجاحظ) وغيرهما وأبنّا دور الشك والتجربة سبيلاً مأمونة لبلوغ المعـرفـة الحقيقيـة. ولم يكتف المعتـزلـة، أكابرهـم، باستخدام الفكر الانتقادي في مجال المعرفة العلمية الهادفة إلى الكشف عن القوانين الطبيعية والحيوية الكلية الثابتة، وانما شملت هذه النظـرة الانتقـاديـة لديهم مجال «العلوم الانسـانيـة» ومعطيـات الحيـاة الاجتماعية باعرافها وعاداتها وأوهامها وخرافاتها.

لقـد هاجم المعتـزلـة «انحـراف» العلماء في مجالات التفسـير والحديث عن جادة «المعقــول»، وانطلقـوا من مبـدأ التأويـل الـذي به يودون كشف كل لبس قد يتـوهمه متـوهمون في فهـم آيـات القـرآن ونصـوص الحـديث. وقـد فضـح (النظّام) عقدة حب الظهـور لدى المفسـرين الـذين ينشـدون دوماً التفسير الأغرب ليعجب بهم أقل الناس وعياً، وسخر من «المحدّثين» ووجد أنهم:

«زوامــل للأسـفــار لا علم عنــدهــم بما تحتــوي إلا كعــلـم الأبــاعــر»

وأنكر الإجماع الذي يتخذه الفقهاء أحد مصادر التشريع وقال: بجواز أن يجتمع المسلمــون جميعــاً على الخطأ، كما أبطـل خبر الـواحـد، وقـال إنـه لا يوجب العلم الضـروري، وأنكـر على العـامة إيمانهم بأوهام التطير والتشاؤم بل وبالجن والغيلان. ويتحـدث عن نفسـه مبيّنـاً بطـلان الطيرة بدليل التجربة فيقول: «جُعْتُ حتى أكلت الطين، وكان عليّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات (لأقتات بثمنه) وقصدت إلى فرضة الاهواز. فوافيت الفرضة فلم أصب فيها سفينة. فتطيرت من ذلك. ثم رأيت سفينة في صدرها خَرْقٌ وهشم، فتطيرت من ذلك أيضاً. فسألت الملاّح عن اسمه، فإذا اسمه بالفارسية معناه الشيطان، فتطيرت من ذلك. ثم ركبت

---

٢ ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٨٠.

معه تصك الشَمالُ وجهي ، وتثير بالليل الصقيعَ على رأسي ، فلما قربنا من الفرضة ناديت : يا حمّال . . ، فكان أول حمّال أجابني أعور، فناديت بقّاراً ليحمل متاعي فأحضر ثوراً أعصب القرن ، فازددت طيرة إلى طيرة . . فلما صرت في الخان وجلست فيه سمعت قرع الباب ، قلت : من هذا؟ قال : رجل يريدك . قلت : ومن أنا؟ قال انت ابراهيم : فظننته عدواً أو رسول سلطان . ثم إني تحاملت وفتحت الباب فقال : أرسلني إليك ابراهيم بن عبد العزيز وهو يقول : نحن وإن كنا اختلفنا في بعض المقالة فإنا نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق ، وقد رأيتك على حال كرهتها ، وما عرفتك حتى خبرني عنك بعض من كان معي وقال : ينبغي ان يكون قد نزعت بك حاجة ، فإن شئت فأقم في مكانك عسى أن نبعث إليك ما يكفيك زمناً من دهرك ، وان شئت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً فخذها وإنصرف وأنت أحق مَنْ عَذَر . فتبين لي أن الطيرة باطلة . ثم قال : وعلى مثل هذا يعمل الذين يعبرّون الرؤ يا[٣] .

وانتقد (الجاحظ) فيما يروى ، قبحه ، وسخر حتى من الفالج الذي أصابه وجعل نصفه مفلوجاً فلو قرض بالمقاريض ما علم به ، وقال عن نصفه الآخر إنه منقّرس لو طار الذباب بقربه لآلمه ، وجمع على هذا النحو بين نزعات الفن والواقعية في روحه الانتقادية ذات الشمول الانساني ، مؤمناً بأن الحقيقة «مطلقة في حدود الإمكان البشري» ، وانها «تراث تتناقله الامم والشعوب عبر الاجيال والقرون» وان «الخطأ والشك والتجربة» سبل الوصول إلى العلم الصحيح ، والخلاص من مزاعم العلماء الذين يدعون امتلاك الحقيقة الناجزة حصراً ؛ وعاب (الجاحظ) على الناس تقليد الآباء والكبراء ، وأخذ عليهم فشو الجهل والخرافة في صفوفهم وعزا ذلك إلى انهم يعملون على الهوى وعلى ما يسبق إلى القلوب ويستثقلون التحصيل ويهملون النظر ، فلا يوجد في (حمص) طلسم يمنع العقارب من أن تعيش فيها ، ولا يمكن لأي طلسم ان يمنع بعوضة إذا عضّت من أن تكون لها حرقة ، وقد عضت بعوضة ظهر قدمه بعيد المغرب فلم يزل في أكال وحرقة إلى أن سمع أذان العشاء . أما ايمان العامة بأثر «العين» فضلال ووهم . . . ولا يحسبن أحد أن الحواس صادقة حتماً ، وانما عليه أن يذهب إلى مايريه العقل ، لا البصر ، فللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة . ولا يُدْفعَ الشكُّ إلا بالمشاهدة والمعاينة والتجربة والسماع الانتقادي

---

٣ ـ الجاحظ : كتاب الحيوان ج ٣ ص ٤٥١ بشيء من الاختصار.

والمحاكمة البرهانية أما نقد الاخلاق والعادات الاجتماعية فقد برع فيه (الجاحظ) كما ذكرنا أيما براعة) ويكفي أن نذكر وصفه للنهم الواغل وللقاضي المتكلف (عبد الله بن سوار)، وحديثه عن حياة القينة بين الخلعاء والمجّان الفاسدين المفسدين، وحفظها عشرة آلاف بيت ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة، ولكنه لا يغفل نقد القينة التي لا تخلص في عشقها ولا تناصح في ودها لانها مكتسبة ومجبولة على نصب الحبالة والشرك للمتر بصين ليقعوا في انشوطتها . . . أما المثقفون، أو الكتّاب، فقد حظوا بنقد (جاحظي) صريح . . جداً . . ألم يقل مثلاً إن (أحمد بن يوسف) كان مأفوناً، و (محمود بن عبد الكريم) من كتّاب الجند في أيام (المأمون) كان يتحامل على الناس ويستعمل فيهم الاحساد والإحن وخفض الارزاق، و(زيد بن ايوب الكاتب) الذي عمل في ديوان الجند أربعين سنة ثم صار في آخر أيامه قواداً لـ (يحيى بن اكثم) القاضي؟ . .

لقد قصّر السلف في نظر (الجاحظ) في سيرة الرسول فلم يجمعوها كما جمعوا القرآن في المصاحف، وأهلُ المدينة عنده ليسوا أبصر بالحلال والحرام والمسكر والخمر وما أباح الرسول وما حظّره لمجرد انهم اهل مدينة الرسول. أما رجال الحديث فانهم جمّاعون لا يُعملون عقولهم فيما يروون، ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الاخبار عن البرهان. وقد رووا أن الحجر الاسود كان أبيض فسوّده المشركون، فقال (الجاحظ): كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا.

إلا أن النّساك ليسوا في الحق سوى طبقة من الطفيليين الأدعياء مهما اختلفت نحلهم ومشاربهم وعصورهم وأصنافهم. إن نسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس بالريبة، ويتزين باضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه، خوفاً من أن يكون قد فطن له، فهو يستر ذلك الداء برمي الناس به. أليس في هذا اضفاء أو اسقاط كما يقول علماء التحليل النفسي، وهو في عصرنا ما يزال مشاهداً في الخصومات المذهبية والسلوكية والعقائدية الدولية أيضاً. ان نسك الخصي لزوم طرسوس واظهار مجاهدة الروم، ونسك البستاني ترك سرقة التمر، ونسك المغني الصلاة في الجماعة، وكثرة التسبيح والصلاة على النبي وكأنه يصعّد ميوله كما قد يقول (فرويد)، ان نسك اليهودي التشدد في السبت وإقامته، والصوفي المظهر النسك بين المسلمين إذا كان فَسْلاً يبغض العمل تطرف واظهر تحريم المكاسب وعاد سائلاً، وجعل مسألته وسيلة إلى

تعظيم النـاس لهُ. . وإذا كان النصـراني فسـلاً نذلاً مبغضـاً للعمـل ترهب ولبس الصوف. . حتى يوجب على أهل اليسر والثروة أن يعولوه ويكفوه. .

٢ - في مجال الغيب في الدنيا:

لننظـر الآن إلى موقف الفكـر الانتقـادي الاعتزالي من أمور هي بالتعريف أمور خلافية، وقد ألف ابناء عصرنا الاشارة إليها بأنها من شؤون الغيب.

الغيب في كلام العرب هو كل ما غاب عنك. وقد ورد في القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى في وصف المتقين: «الذين يؤمنون بالغيب»[٤] وقد أشار (القرطبي) إلى اختلاف المفسرين في تأويل الغيب هنا. فقالت فرقة: الغيب هنا هو الله سبحانه. وقال آخرون: هو القرآن وما فيه من الغيوب. وقال غيرهم: هو كل ما أخبر به الرسول مما لا تهتدي إليه العقول من اشراط الساعة، وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنـة والنـار. . وقـال (القـرطبي) وهـذا هو الايـمان الشـرعي المشـار البـه في حديث (جـبر يـل) حين قال للنبي ﷺ: فاخـبر ني عن الايمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقضاء خيره وشره، قال: صدقت. وقال (عبد الله ابن مسعود): ماآمن مؤمن افضل من إيمان بغيب. . . وفي التنزيل «وما كنا غائبين»[٥] وقال (القرطبي): «الذين يخشون ربهم بالغيب»[٦]فهو سبحانه غائب عن الابصار، غير مرئي في هذه الـدار، غير غائب بالنظـر والاستـدلال، فهم يؤمنون بأن لهم رباً قادراً يجزي على الاعـمال، فهم يخشـونه في سرائرهم وخلوهم التي يغيبون فيها عن الناس لعلمهم باطـلاعـه عليهـم. . وعن (قتـادة): آمنـا بالجنـة والنـار، والبعث بعـد الموت، وبيوم القيامة، وكل هذا غيب». . .

لقـد آمن المسلمـون بالغيب، وبما ينطوي عليه الايمان به، وذكر (الأشعري) ان جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله، ومـارواه الثقـات عن رسـول الله، لا يردون عن ذلك شيئاً، وان الله سبحانه إله واحد

---

٤ - سورة البقرة ٢/ .

٥ - سورة الأعراف ٧/ ٦.

٦ - سورة الانبياء ٢١/ ٤٩

فرد صمد، لا إآله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وان محمداً عبده ورسوله وان الجنة حق، وان النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. وان الله سبحانه ـ يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، . . ويقرون بشفاعة رسول الله ﷺ وانها لأهل الكبائر من أمته، وبعذاب القبر، وأن الحوض حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة من الله عز وجل للعباد حق، والوقف بين يدي الله حق، والله سبحانه مقلّب القلوب، وهو يقرِّب من خلقه كيف شاء. . ويؤمنون بمنكر ونكير، والمعراج والرؤيا في المنام، وبأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم، ويصدّقون بأن في الدنيا سحرة، وبأن الساحر كافر، كما قال الله تعالى، وان السحر كائن موجود في الدنيا، ويقرون ان الجنة والنار مخلوقتان، وأن من مات مات بأجله، وكذلك من قتل قتل بأجله، وأن الارزاق من قبل الله تعالى ـ سبحانه ـ يرزقها عباده حلالاً كانت أم حراماً، وان الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويتخبطه وان الصالحين قد يجوز ان يخصهم الله بآيات تظهر عليهم، وان الاطفال امرهم الى الله: ان شاء عذبهم، وان شاء فعل ما أراد. .

وفي هذا كله، وفي غيره مما شاكله، يرى المعتزلة آراء تنمّ عن روح انتقادية جريئة، وقد تكون جريئة باسراف في كثير من الأحوال. ويضيق بنا المقام عن عرض تفصيلي كامل لنظرة المعتزلة إلى شؤون الغيب في مجال الديانة الاسلامية، ولنظرتهم إلى هذه الشؤون ذاتها ومناقشتها للرد على اتباع الديانات الأخرى السماوية وغير السماوية. ونكتفي بالالماع إلى فكر المعتزلة الانتقادي في بعض امثلة نختارها من هذا الميدان الغني الوسيع، ونبدأ بلمحة عن مذهب المعتزلة في موضوع النبوة والرسالة وما يتصل بذلك من مفهوم المعجزة والاعجاز وعصمة الانبياء وكرامة الأولياء ومشكلة الملائكة والجان والشياطين والسحرة ودور القضاء والقدر في الآجال والارزاق والاسعار. وهذه كلها مواضيع من مجال الغيب فيما يتصل بالحياة الدنيا.

الله اله واحد فرد صمد، و (محمد بن عبد الله) عبده ورسوله، وهو آخر الرسل، وأما أولهم فهو أبو جميع البشر آدم، ويقدر عدد الرسل بثلاثمائة وثلاثة عشر رسولاً، وهم يدخلون في جملة الانبياء، والانبياء كثر[٧]. والفرق بين الرسول والنبي ان كل من نزل

---

٧ ـ يروى ان عددهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً (البغدادي: اصول الدين ص ١٥٧).

عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة وكان مؤيداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادات فهو نبي، ومن حصلت له هذه الصفة وخص ايضاً بشرع جديد أو بفسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول[8]. وعلى هذا فان كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً. ولابد للرسول من حجة وبرهان يُعْلَم به أن الله تعالى قد أرسله، ويصح علمه بذلك من وجوه: منها ان يخاطبه الله بلا واسطة ويخلق في قبله علماً ضرورياً يعلم به ان الذي يخاطبه ربه لا غيره، كما خاطب الله (آدم) حين نفخ فيه الروح.. ومنها ان يخاطبه بلا واسطة ويظهر في تلك الحال دلالة تدل على أن المخاطِبَ هو الله تعالى من الأدلة الناقضة للعادة كما فعله بموسى عند إرساله إياه إلى فرعون.. ومنها ان يرسل الله ملكاً إلى الرسول ويأمره بالرسالة ويظهر عند إرسال الملك معجزة يعلم بها أن الذي أتاه ملك وليس بشيطان...

ومهما يكن من تنوع أساليب الوحي فإنها كلها ترمي إلى اصطفاء انسان رسولاً، وحين أجاز أهل السنة والجماعة تخصيص بعض العباد بالنعم سواء كانت دينية أودنيوية في الدنيا والآخرة قال المعتزلة بان الله قد سوّى بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين. وعلى هذا النحو يطرح المعتزلة مشكلة اصطفاء الله بشراً رسلاً أو انبياء، وتأييدهم بالمعجزات ومدى عصمتهم أوتميزهم من جراء ذلك. يقول (القاضي عبد الجبار): العصمة في الاصل المنع، ولهذا قال الله تعالى: «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من «رحم»[9]، أي لا مانع.

وقد صارت العصمة بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى ان لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الانبياء او من يجري مجراهم كما ألمعنا، وهذا يعني ان مجال العصمة لا يخرج عن مجال النظر في إمكان البشر ارتكاب الكبائر، من دون الصغائر، وان العصمة اذن لطف ذو نطاق تطبيقي محدود.. وقد جوّز (أبو هاشم الجبائي) وقوع الانبياء في الصغائر التي لا تنفر. وقال (النظّام) و(جعفر بن مبشر): ان ذنوبهم سهو وخطأ، وانهم مأخوذون بها وقع منهم على هذه الجهة. وقد رفض الاشاعرة هذه العصمة «المقيَّدة» أو «الشرطية» التي ينادي

---

٨ ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢٠٦.

٩ ـ سورة هود ١١ / ٤٣.

بها المعتـزلـة، وقـالـوا: إن الأنبيـاء معصومون بعد النبوة عن الذنوب كلها. وأما السهو والخطأ فليسا من الـذنـوب. وقـد أقرهم الله على الطاعة دون المعاصي فصاروا بذلك معصـومـين عن المعـاصي. أمـا المعتـزلـة فقد قالوا إن الله عصم الانبياء عن شيء من الذنوب لأنه قد فعل بهم ما فعله بسائر المكلفين..

الانبيـاء مؤ يـدون «بما ينقض العادات». وما ينقض العادات قد يكون معجزة، كما قد يكـون كرامـة. والمعجـزة في اللغـة مأخـوذة من العجـز الذي هونقيض القدرة، واصطلاحاً، هي ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق ذي نبوة أوذي كرامـة من الأوليـاء مع نكـول من يتحدى به عن معارضة مثله. ولا بد للنبي من اظهار معجـزة تدل على صدقـه، فإذا أتى بها وبـان لقـومه وجه الاعجاز فيها لزمهم تصديقه وطـاعتـه ولم يكن لهم مطـالبتـه بمعجزة أخرى. ولئن تساوت المعجزات والكرامات في كونها ناقضة للعادات، فإن المعجزات خاصة بالانبياء ولا يستطيع هؤلاء كتمانها بل لا بد لهم من إظهـارهـا وتحـدي الخصـوم بها. اما الكرامات فإنها للأولياء، دلالة على ما يدّعون من صدق حالهم، وهي تتميز عن نوع ثالث يسمى المغوثات، ويرى الاشاعرة أنـه لسـائـر العباد[١٠]. وقد استخدم (الجويني)[١١] لفظة معجزة ولفظة آية في حديثه عن إثبات بنوة (محمد بن عبد الله). فللرسول ﷺ آيات لا تحصى سوى القرآن، كانشقاق القمـر، وإنطـاق العجـماء، ونبـع المـاء من خلال الاصابع، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل، وأما القرآن فهومعجزة رسول الله، وقد اتفق المسلمون على أنه معجز لبديع نظمه، وعجيب رصفه وتأليفه، وبما انطوى عليه من إخبار الغيوب التي يعلم كل عاقل عجز الخلق عن معرفتها والتوصل إلى إدراكها وبما انطوى عليه ايضاً من قصص الأولـين وسـير المـاضـين وأحـاديث المتقدمين، مع العلم بأن النبي لم يكن يتلوكتاباً ولم يعرف بدراسة الكتب ومجالسة أهل السير والأخذ عنهم[١٢].

وقد اتفق المعتزلة مع سائر المسلمين على وجه الاعجاز في القرآن، وهو أنه تحدى بمعـارضـة العـرب مع أنهم كانـوا هم الغـايـة في الفصاحة، والمشار اليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله، فلم يعارضوه وعدلوا عنه، لا لوجه سوى عجـزهم عن الإتيـان بمثله[١٣]. وشذ عن ذلك بعض المعتزلة مثل (النظّام) الذي أنكر

---

١٠ ـ البغدادي: اصول الدين ص ١٧٥

١١ ـ كتاب الارشاد ص ٣٥٣.

١٢ ـ الباقلاني: التمهيد ص ١٢٩.

إعجاز القرآن في نظمه، كما انكر ما روي في معجزات النبي من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبوع الماء من بين أصابعه، وذهب إلى أن اعجاز القرآن هو من حيث الإخبار عن الامور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً.

ويرى (البغدادي) ان اكثر «القدرية» ومنهم (المردار) يشاركون (النظّام) في أن الناس قادرون على مثل القرآن وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم[١٤]. وينقل (الشهرستاني) في كتاب «الملل والنحل» عن (ابن الراوندي) ان (الجاحظ) كان يقول بأن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً، وهذا مثل ما يحكى عن (أبي بكر الاصم) أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق. أما (ثمامة) فانه يمضي إلى إنكار احتياج النبي إلى معجزة، ويرى أن النبي لا يحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته. و(ثمامة) هذا هو القائل عندما رأى الناس يتعادون إلى المسجد الجامع يوم الجمعة لخوفهم فوت الصلاة كما ذكرنا، إذ قال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر، ثم قال: ماذا صنع ذاك العربي بالناس؟ يعني رسول الله[١٥]. ويفضح (البغدادي) في كتاب «اصول الدين» شيخ القدرية (معمّراً) القائل بان المعجزات لا تدل على أنها من فعل الله، ذلك أن الله خلق الاجسام والاجسام خلقت الأعراض في أنفسها، وليست المعجزة حدوث جسم وانما وجه الاعجاز كون الجسم على وجه لم تجر العادة به، وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه، وليست الأعراض فعلاً لله تعالى، وبذا يبين أن المعجزات ليست فعلاً لله في نظر (معمّر)، وأن الله لم ينصب دلالة على صحة نبوة أحد من انبيائه. ويعلّق (البغدادي) على ذلك بقوله: وإذا كشفنا عن ضمير (معمّر) في هذا الباب ظهر لنا ان غرضه ابطال الشريعة وأحكامها[١٦].

أقر الاشاعرة بجواز انخراق العادات، أي بالكرامات، في حق الاولياء، و «اطبقت المعتزلة على منع ذلك»[١٧]. وكما تتميز المعجزة عن الكرامة فانها تتميز أيضاً

---

١٣ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٥٨٦ وانظر له: المغني ج ١٦ «اعجاز القرآن»
١٤ ـ اصول الدين ص ١٨٤.
١٥ ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٤
١٦ ـ البغدادي: اصول الدين ص ١٧٧.
١٧ ـ الجويني: كتاب الارشاد ص ٣١٦

عن السحـر. وقـد أبـان (إمـام الحـرمين) أن السحر جائز جواز الكرامة. واستدل على ذلك بشواهد سمعية، مثل قصة هاروت وماروت ومنها سورة الفلق التي اتفق المفسرون على أن سبب نزولهـا ما كان من سحـر (لبيـد بن أعصم) اليهودي لرسول الله ﷺ فإنه سحـره على مشـط ومشـاقة تحت راعوفة في بئر ذروان[18]. ويذكر (الجويني) أن الفقهاء اتفقـوا على وجـود السحـر، واختلفـوا في حكمـه وقـالـوا: إن السحر لا يظهر إلا على فاسق، والكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل ولكنه من إجماع الامة.

أمـا المعتـزلـة بوجه عام فقد أنكروا الكرامات وانكروا المعجزات باستثناء اعجاز القـرآن وأنكـروا السحر بل وانكروا ظهور الجن والشياطين. (فالنظّام) مثلاً يقول: «قد زعم (ابن مسعـود) ان القمـر انشق وأنـه رآه. وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وانما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ النـاس بذلـك العـام، ولم يذكـره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحـد»[19]. وقـد ذهب (النظّـام) في انشقاق القمر الوارد في الآية القرآنية إلى أن ذلك إنما يكون يوم القيامة. وانكر، من ناحية اخرى، إمكان رؤية الجان اصلاً. وأكد ذلـك المعتـزلـة كافـة. وهزىء (الجاحظ) ممن يدّعي رؤية الجن، ووصف (الزمخشري) ذلـك بأنـه زور ومخـرقـة. وحكى (التنـوخي)[20] أن نسـاء المعتـزلة لم يكن يخشين الجن والأرواح وكذلك صبيانهم لأنهم لم يكونوا يسمعون أحاديث الجن من آبائهم، بل كانوا يسمعـون إنكـار رؤيتهم. وروى أن عجـوزاً صالحـة كانت معتـزليـة جَلْدة نزل عليها لص وكـانت وحـدهـا في البيت فشعرت به فقالت: من هذا؟ قال: رسول رب العالمين أرسلني إلى ابنـك الفـاسق لأعظه وأعامله بما يمنعه عن ارتكاب المعاصي. فقالت: يا. جبريـل، سألتـك الله إلا رفقت به، فانـه واحـدي، وغـافلته وجذبت الباب بحمية، وجعلت الحلقـة في الـرزة، وجـاءت بقفـل فقفلتـه، فقـال لها افتحي البـاب لأخرج. فقـالت: يا جبريـل أخـاف أن أفتـح الباب فتذهب عيني من ملاحظتي لنورك. فقال: إني

---

١٨ ـ المشـط الآلـة التي يتمشـط بها. والمشـاقـة ما سقط من الشعر. والراعوفة صخرة تترك في اسفل البئر يجلس المستقي عليها، أو تكون على رأس البئر يقوم عليها المستقي، وذروان بئر بالمدينة.

١٩ ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٢٥.

٢٠ ـ نشوار المحاضرة ج ١ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

أطفيء نوري. فقالت: يا جبريل إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف، أو تخرق الحائط بريشة من جناحك وتخرج. وتركته يهذي حتى جاء ابنها فمضى وأحضر صاحب الشرطة وفتح الباب وقبض على اللص .وقيل إن لصاً دخل دار معتزلي فأحس به فتبعه فنزل إلى البئر فأخذ المعتزلي حجراً عظيماً ليدليه عليه، فخاف اللص فقال: «الليل لنا والنهار لكم» يوهمه أنه من الجن. فهزىء به المعتزلي ورمى بالحجر فهشمه.

ومن «الخلافيات» التي تظهر الروح الانتقادية في الفكر الاعتزالي وتمس من جانب الاعتقاد بالغيب، أو بقضاء الله وقدره، مسائل الآجال والارزاق والأسعار.

فقد ذكرنا إيمان أهل السنة والجماعة بان من مات مات بأجله، ومن قتل قتل بأجله. والأجل انما هو الوقت، ويستعمل اصطلاحاً في الدلالة على أجل الحياة وأجل الموت. وقد ميز المعتزلة من مات حتف أنفه، أي الموت الطبيعي، وقالوا إنه مات بأجله ايضاً، ولا خلاف في ذلك. وانما الخلاف في القتل أو الانتحار. وقد نسب المعتزلة القتل أو الانتحار، أي الموت غير الطبيعي، إلى فاعله الانساني. وتساءلوا عن القتيل فيما لو لم يقتل، فذهب (العلّاف) إلى أنه كان يموت قطعاً لولاه، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله، وذلك غير ممكن. وذهب معتزلة بغداد إلى أنه كان يعيش قطعاً إلى وقت آخر أجله، ولذا فإن المقتول يموت بغير أجله الذي ضُرب له، وانه لو لم يقتل لحيي. وقال (القاضي عبد الجبار) انه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت. فإذا طرحت المسألة بلغة أخرى: هل الآجال بقضاء الله وقدره؟ أجاب (القاضي): إن أردت بالقضاء الخلق فنعم، لأن الأجل عبارة عن حركات الفلك وهي من فضل الله تعالى، وإن أردت به الإيجاب فلا، وإن أردت به الاعلام فمن المجوّز أن يرى الله تعالى الصلاح في أن يعلم بعض الملائكة حالنا في الحياة والموت وأنا نعيش مدة ونموت بعدها[21]. ومهما يكن في الأمر، فإن الانسان هو المسؤول في حال القتل أو الانتحار. فلو سألنا: هل قتل المنتحر نفسه وهي حية في بقية من أجلها أم وهي ميتة قد انقضى أجلها، وجدنا أنه لو قتلها وهي حية في أجلها وبذلك يكون قطع أجلها بيده، أما إذا قتلها بعد أن فني أجلها فمعنى ذلك انه لم ينتحر، لأن كل من فني أجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله وقتل ميت ميتاً محال.

والذي يجري في كلام الناس، من ناحية أخرى، أن الأرزاق والأسعار بقضاء

---

٢١ ـ شرح الاصول الخمسة ص ٧٨٤

الله تعالى. وقد اوضح (الأشعري) أن الأرزاق من قِبَل الله تعالى يرزقها عباده حلالاً كانت أم حراماً. وأبي المعتزلة أن يرزق الله الحرام لأن الرزق الحرام قبيح، والله لا يفعل القبيح ابداً ولا يريده. ولذا فصلّ المعتزلة الكلام على حقيقة الرزق بانه هوما ينتفع به وليس للغير المنع منه، ولذلك لم يفترق الحال بين ان يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً. والرزق إما ان يكون مطلقاً نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما، وإما أن يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة، إما بطريق الحيازة أو بالإرث أو بالمبايعة أو بالهبة، وهذا في الآدميين.

ويعلن (القاضي عبد الجبار) أن الارزاق كلها «كأنها» من جهة الله تعالى: فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها، فهو الرازق حقيقة، وإذا وصف به الواحد منا فيقال: رزق الأمير جنده، والسلطان رعيته، كان من نوع من التوسع والمجاز. غير أن الرزق ينقسم أولاً إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداءاً، ومثاله المنافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه المرء بغير علاج، والثاني ما يصل بالطلب مثلاً بالتجارات والزراعات وغير ذلك. وقد تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلباً للأرباح، وهذا السعي ينفي ان يكون التوكل طلباً للقوت من غير سعي وجهد. ومن غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله فقد أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه، كما ينبغي ألا تكون التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعانة الظلمة على ظلمهم فان ذلك قبيح تدفعه العقول. وقد يقع الاغتذاء بالحرام، ولكنه لا يجوز أن يسمى الحرام رزقاً، لأن الله منعنا من انفاقه واكتسابه، وقد مدحنا الله بانفاق ما رزقناه، ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الانفاق من الحرام. قال تعالى: «قل أرأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً»[22] وقال: «مما رزقناهم ينفقون»[23].

أما إذا سأل السائل عن الأسعار: أهي بقضاء الله وقدره أم لا؟ وجد جواب الاشاعرة بأن المسعِّر هو الله، ورأى (القاضي عبد الجبار) ان السعر فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة من الناس على البيع والشراء بثمن مخصوص. وبيان ذلك إن السعر شيء والثمن شيء آخر. فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس. والثمن هو الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع. ثم ان السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص

---

٢٢ ـ سورة يونس ١٠/ ٥٩

٢٣ ـ المصدر السابق ص ٧٨٨ والآية من سورة البقرة ٢/ ٢ ومن سور أخرى كثيرة.

اخـرى. فالـرخص هو بيـع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والغـلاء بالعكس من ذلـك. ولا بد من اعتبـار البلد والـوقت فتأثيرهما مما لا يخفى. ولا يتـردد (القـاضي عبـد الجبار) في الاعتراف بتأثير السلطان في الغلاء والرخص ويضعه إلى جانب تأثـير الله. يقـول: «ثم ان الغـلاء والرخص ربما يكون من قبل الله تعالى، وربـما يكـون من قبـل السلطـان: ما يكـون من قبل الله تعالى هو أن يقل ذلك الشيء وتكثـر حاجـة المحتاجين اليه، أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه. وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم»[٢٤].

٣ ـ في مجال الغيب في المعاد:

ان هذا الطـواف السـريـع في آفـاق الغيب مما يتصـل بإرسال الله تعالى الانبياء والـرسـل وتأييـدهم بالمعجـزات المتميزة عن الكرامات وعن آيات السحرة والشياطين، وذلـك لهدايـة البشـر سواء السبيـل في حياتهم الدنيا، وقد حدّد القضاء والقدر فيها الآجال والارزاق والاسعـار، ان هذا الطـواف السـريـع يدعونا إلى جولة مماثلة تتصل بشؤون الغيب فيـما وراء الحيـاة الدنيا، وقد تناولها الفكر الاعتزالي ايضاً بروح انتقادية جريئة لم تدع تفـاصيـل «المعـاد» بمنجى من عرضهـا على محك النظـر العقـلي وقيـاسها بمعيار المعقول فالمقبول. ولقد أشرنا إلى أقوال من يرون أن الغيـب هو كل ما أخبر به الرسول مما لا تهتـدي إليـه العقـول من أشـراط السـاعـة وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار. . وهذا الذي هو ـ بالتعريف مما لا تهتدي إليه العقول مما أخبر به الـرسـول هو ذاتـه الذي يود المعتزلة أن ينظروا إليه نظرتهم العقلية المميزة بروح انتقادية جريئة جداً في بعض الاحيان.

الـروح، في نظـر (الجويني)، أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة اجرى الله العادة باستمرار حياة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموتُ الحيـاةَ في استمـرار العـادة. ثم الـروح من المؤمن يعـرج به، ويـرفع في حواصل طيور خضـر إلى الجنـة، ويهبط بروح الكافر إلى سحيق. وقد خلق الله الجنة والنار، للثواب والعقاب، كما خلق الصراط والميزان والحوض والصحف. فالصراط ثابت على حسب ما نطق به الحـديث، وهـو جسـر ممدود على متن جهنم يَردُه الأولـون والآخرون، وإذا

٢٤ ـ المصدر السابق ص ٧٨٨.

توافـوا إليـه قيـل للمـلائكـة · «وقفـوهم انهم مسؤ ولـون»[٢٥]. والميـزان حق، وكذلك الحوض والكسب التي يحاسب عليها الخلائق[٢٦].

وقد آمن أهل السنة، كما ذكرنا، بأن الجنة حق، والنار حق، وان الساعة آتية لا ريب فيها، وان الله يبعث من في القبور، وأنه سبحانه يرى بالابصار يوم القيامة، وان رسـول الله يشفـع لأهـل الكبـائـر من أمتـه، كما آمنوا بعذاب القبر وان الحوض حق، والصـراط حق، والبعث بعـد المـوت حق، والمحـاسبـة من الله عز وجـل للعبـاد حق، والوقوف بين يدي الله حق، وهم يؤ منون في الوقت ذاته بمنكر ونكير وبالمعراج والرؤ يا في المنام. .

بيـد أن المعتـزلـة، بوجه عام، يثير ون الشعور بالفضيحة لدى المؤ منين من أهل السنة في هذا المجال.

(الاسفراييني) يأخذ عليهم مثلاً أفضح القول لأنهم أنكروا من مفاخر رسول الله ﷺ ما كان مختصاً به زائداً على الانبياء، كوجود المعراج وثبوت الشفاعة له يوم القيامة ووجـود حوض الكـوثـر وإنكـارهـم ما ورد في هذه الأبواب من الآثار والأخبار وانكارهـم عذاب الرب ايضاً[٢٧] وانكارهم ما في نصوص القرآن في ذلك كقوله تعالى في صفة آل فرعون: «النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويم تقوم الساعة أُدْخِلوا آل فرعون أشد العـذاب»[٢٨]. ولكن (القـاضي عبـد الجبار) يوضح رأيه: إن ادخال النار لا وجه له الا التعذيب، ولكن وجه دلالته على عذاب القبر ظاهر غير انه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين[٢٩]. وأما الوقت الذي يجري فيه التعذيب فمن الجائز في نظر (القاضي) ان يكون بين النفختين على ما قال الله تعالى: «ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون فإذا نفـخ في الصـور فلا أنساب بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون[٣٠] والبرزخ في اللغة انما هو الأمر الهـائـل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب[٣١]، ولكن (البغدادي) ينكر هذا الرأي ويرد

---

٢٥ ـ سورة الصافّات ٣٧/ ٢٤

٢٦ ـ الجويني · كتاب الارشاد ص ٣٧٧ وما بعد.

٢٧ ـ يحاول (القـاضي عبـد الجبـار) نفي هذه التهمـة عن المعتـزلـة ونسبتها إلى (ضرار بن عمرو) الذي كان معتزلياً ثم ارتد وقد تلقف (ابن الراوندي) هذه التهمة وشنع بها على المعتزلة جميعاً.

٢٨ ـ التبصير في الدين ص ٣٩ ـ ٤٠ والأية من سورة المؤمن ٤٠/ ٤٦

٢٩ ـ شرح الاصول الخمسة ص ٧٣٠

٣٠ ـ سورة المؤمنون ٢٣/ ١٠١ و ١٠٢

٣١ ـ المصدر السابق ص ٧٣٢.

عليه بأنه في الحال بين النفختين تموت الملائكة فكيف يصبح السؤال فيها من بعضهم»[٣٢]

ان طريق اثبات أمور الآخرة هنا هي «الأخبار المستفيضة التي أجمع أهل النقل على صحتها»[٣٣] ولكن المعتزلة يأبون إلا «النقل» بحسب روحهم الانتقادية، فترى (القاضي عبد الجبار) مثلاً يؤكد أن الله تعالى إذا أراد تعذيب الموتى فلا بد له من أن يحييهم لأن تعذيب الجماد محال لا يتصور، وهو يؤكد أن فائدة عذاب القبر هي كونها مصلحة للمكلفين، أي أنها معقولة واذن مقبولة، وليست تُقبل من باب التصديق بالآثار والأخبار. ذلك ان الناس «متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات، وأدخلوا بالواجبات عذبوا في القبر، ثم بعد ذلك في نار جهنم، كان ذلك صارفاً لهم عن القبائح، داعياً إلى الواجبات، وما هذا سبيله وكان في مقدور الله تعالى فلا بد من ان يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعياً ولطفاً للمعذب فإن تعذيبه يكون لطفاً للملك الموكل اليه ذلك.

ويذهب المعتزلة إلى أن (منكراً) و(نكيراً) ملكان، وأن اسميهما هما من الألقاب التي لا حظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وأن ذلك جار على طريقة العرب وتسميتهم أبناءهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك، من غير أن يفيدوا به مدحاً ولا ذماً، بل لكي يقوم مقام الإشارة على ما هو موضوع التلقيب. وعلى أنّا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة، فانه ليس يفيد قولنا منكراً أكثر من ان الغير لا يعرفه، وبأن لا يَعْرِف شخص من الاشخاص مَلَكاً من الملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الذم. وهكذا قولنا في نكير، فانه فعيل بمعنى مفعل، وفعيل بمعنى مفعل شائع. قال الشاعر: وقصيدة تأتي الملوك حكيمة، أي محكمة[٣٤].

ثم ان محاسبة الله تعالى إيانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين الشريكين والمتعاملين فإن ذلك فيما بيننا إنما يكون بعقد الأصابع أو ما يجري مجراه. وليس هكذا محاسبة الله عباده، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلبه انه يستحق من الثواب كذ، ومن العقوبة كذا، فيسقط الأقل بالأكثر، وعلى هذا صح ذلك بسرعة

---

٣٢ ـ اصول الدين ص ٢٤٦

٣٣ ـ المصدر السابق ص ٢٤٦.

٣٤ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٧٣٤.

على ما دل عليه قوله تعالى : «ان ربك سريع العقاب»[٣٥]. وأما نشر الصحف ونطق الجوارح والصراط المستقيم الذي هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه ، فإن المعتزلة يتأولون ذلك بما يتفق مع تفكيرهم العقلي . ويعلن (القاضي) مثلاً أننا لسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أن ذلك أدق من الشعر وأحدّ من السيف ، وان المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار، فان تلك الدار ليست هي بدار تكليف ، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة . وايضاً . فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق ، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل ، ففسد كلامهم يه . واما (عبّاد) فقد ذهب إلى أن الصراط انما هو الأدلة الدالة على الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة ، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار[٣٦] .

وقد اشتهر المعتزلة بنظريتهم في الإحباط ، وخلاصتها ، أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وان كثرت . ويردّ أهل السنة والجماعة على ما يترتب في نظر المعتزلة من إيجاب على الله في أن يخلد مرتكب الكبيرة في النار إذا مات ولم يتب قبل وفاته . وهذا المؤمن المصرّ على المعصية معاقب لا محالة في نظر المعتزلة بالاستناد إلى اصلهم في الوعد والوعيد . ولكن أهل السنة والجماعة لا يذهبون هذا المذهب وعندهم أن لا يبعد العقل أن تكثر طاعات عبد ، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمناً ثم يردّه إلى كرامته وان كانت زلاته أقل ؛ وليس من المعقول أن تُبْطِلَ التوبةُ ، وهي ندم ، أو يُبْطِلَ ندم واحد آثار الكبيرة أو آثار سعيه في الأرض بالفساد طوال عمره كله[٣٧] .

ويقول آخر ، إن من مات مصرّاً على المعصية قد يأمل بالنجاة من العقاب إما بفضل من ربه أو بشفاعة من الرسول . يقول (الجويني) : من مات من المؤمنين على اصراره على المعاصي فلا يقطع عليه بعقاب ، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى ، فان عاقبه فذلك بعدله ، وإن تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته ، ومذهب المعتزلة أن العفو غير جائز، وأنه من الحتم على الله أن يعاقب كل مصرّ على الأبد . وقد كثرت الأخبار والاحاديث عن الشفاعة . قال رسول الله ﷺ : «شفاعتي لاهل الكبائر من امتي» .

---

٣٥ ـ سورة الأنعام ٦/ ١٦٥

٣٦ ـ المصدر السابق ص ٧٣٨ .

٣٧ ـ الجويني : كتاب الارشاد ص ٣٩٠ .

ولكن المعتـزلـة ينكـرونهـا إلا للتائبين من المؤمنين. فهم يرفضون أن تكون للفساق كما يرى المرجئة، ويرفضون أن تكون للخاطئين كما يرى أهل السنة بالاستناد إلى الحديث القائل: «لا تحسبوها للمتقين وانما هي للخاطئين المتلوثين»[٣٨]. ان الشفاعة للمطيعين من المؤمنين، لأن الفاسق إذا خرج من الـدنيـا من غير توبـة خلد في النـار، لأنـه قد استـوجب النـار بفسقـه، ومن دخل النار كان مغضوباً عليه، ومن كان مغضوباً عليه لا يدخـل الجنـة[٣٩]. وإن شفـاعـة الفسّاق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تنزل منزلة الشفـاعـة لمن قتـل ولـد الغير وترصد للآخر حتى يقتله. فكما ان ذلك يقبح، فكذلك ههنا هذا[٤٠].

تعلق المعتزلة بمفهوم العدل، واستخلصوا منه اصل الوعد والوعيد، ووجدوا في تطبيق منطقـه حلولاً لاشكـالات كثـيرة في مجال المعـاد، فقـالـوا، كما رأينـا، بنظـريـة الإحبـاط، وأنكـروا الشفـاعـة، وجعلوا المصرّ على عصيانه من مرتكبي الكبائر فاسقاً يخلد في النار إذا لم يتب، وبذا يبين أن خاتمة التكليف الالهي للإنسان، وسلوك الانسان في الـدنيـا، يؤديان معاً إلى استحقاق الثواب والعقاب في الدنيا أولاً، وفي الآخرة ثانياً وبوجه خاص، إذ أن خاتمة التكليف لا تكون حقاً إلا في الآخرة يوم البعث والحساب وما يتلو ذلك من جنة أو نار، وخلود في الجنة أو في النار. وهنا تطالعنا نظرية اعتزالية تنم عن روح المعتزلة الانتقادية في تحديد تفاصيل «الحساب» الذي يتيح أو لا يتيح في رأيهم للقدرة الإلهية ايقاع الآلام ـ بوجه التحديد ـ في الكائنات عامة، وبالبشر خاصة، وهي نظرية العوض.

لقد اعتبر الاشاعرة أن الثواب ليس بحق محتوم، ولا بجزاء مجزوم وانما هو فضل من الله تعالى، والعقاب لا يجب على الله تعالى نحو عبادة وأن مّا يقع من عقابه لعباده هو عدل منـه. وهـذا يخالف أصـل المعتزلة في الوعد والوعيد، وكلاهما يوجب على الله عنـدهم الـوفـاء بوعده وبوعيده معاً، وعلى قدر سواء. وقد رأى اهل السنة والجماعة أن اللذات والآلام ليست حسنة أو قبيحة بذاتها، لأنها لا تتسم عندهم بسمة حسن ذاتي أو قبح ذاتي وانما تتبع الفاعل، وإذا وقعت الآلام من الله فإنها عندهم حسنة لأن الله هو المـالـك الآمر الناهي الـذي يملك التصرف في ملكه كما يشاء. ولا يمكن اعتبار الآلام

٣٨ ـ الجويني: كتاب الارشاد ص ٢٩٤.

٣٩ ـ الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٤٧٠.

٤٠ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٦٨٨.

قبيحة إلا إذا أوقعها الانسان بغيره أو بنفسه، وقد انطلق (ابو علي الجبّائي) من مبدأ ان القبح يمثل في وقوع الألم ظلماً كأن يكون ألماً بلا استحقاق ولا عوض. وما الظلم إلا الفعل الضارّ العاري عن النفع أو عن دفع الضرر.

ودقّق (القاضي عبد الجبار) في هذا المبدأ ووجد أنه قد يشتمل على اعتبار العبث وجهاً من أوجه الظلم، فلو آلم الله انساناً أو كائناً حياً لمجرد العوض عليه لم يكن ظالماً لكنه عابث، والله يتعالى عن العبث. ولذا فإن العوض يكون عن الآلام التي تصيب الأحياء بدون استحقاق. وقد ذهب المعتزلة إلى أن العوض واجب على الله، لأن كثيراً من الآلام، وهي أضرار، تقع بالانسان لا نتيجة ذنب ارتكبه حتى تكون عقاباً له وقوعها في الحيوانات والأطفال، وهي ليست مكلفة أصلاً، كالذبح الذي يصيب بعضها والذي يكون بعضه بأمر إآلهي كذبح الاضاحي، وكالأمراض التي تنزل بالأطفال. وبما ان القبيح لا يقع من الله حتى ولو كان ألماً وضرراً، وجب اذن ان يعوّض الله عن هذه الآلام، وهذا التعويض واجب عندما يكون الايلام من الله أو بأمره دون استحقاق. ومن البيّن ان الايلام إذا كان من غير الله ودون جريرة فقد استحق العوض فيه على مرتكبه فيؤخذ من حسناته ويعطى للمجني عليه. فان لم تكن للجاني صفات أو استنفدت حسناته فان الله يفعل أحد أمرين: إما أن يصرف الجاني عن ايلامه، أو ان يعوّض عنها. وتبقى الآلام التي تقع جزاء لما صدر عن المكلف من مشيئة: كالألم الناجم عن الحد على السرقة والزنا، فان المعتزلة لم يوجبوا على الله فيه عوضاً.

إن الناس يستحقون الثواب على طاعتهم، وثوابهم من الله يعني تعظيم الله لهم وإجلالهم. أما الاعواض فإنما تستحق على الله إذا كانت من فعله مباشرة كالأمراض التي ينزلها بالناس، أو كانت من فعله بالواسطة كأن تكون بأمره. ويختلف حكم الأعواض عن الأفعال التي يضطلع بها العباد. فإذا فعل الانسان بنفسه ألماً قبيحاً كأن يقتل نفسه فانه لا يستحق على ذلك عوضاً من أحد لا من الله ولا من غيره. والعبد هو الذي يتحمل مسؤولية ما فعل إذا فعل بنفسه ألماً حسناً، فان منه ما يستحق عليه العوض من الله كشربه الأدوية الكريهة لأن المرض الذي نزل به إنما كان من الله، ومنه ما لا يستحق عليه عوضاً كأن يشرب الدواء الكريه قصداً للسمنة إذ أن مثل هذا العمل يتحمل مسؤوليته ونتائجه بنفسه. أما إذا فعل الانسان في غيره ألماً قبيحاً فانه ظلم يجب

فيه العوض لا على الله، أما إن فعل بغيره ألماً حسناً، كأن يقيم الحدود على المؤمنين فانه يستحق العوض من الله إن كان الذي أقيم عليه الحد قد أعلن توبته عن ذنوبه.

وقد ذهب (أبو هاشم الجبائي) و(القاضي عبد الجبار)، بل وذهب المعتزلة عموماً، إلى جواز تقديم العوض في الدنيا أو تأخيره إلى الآخرة، وأصرّ (أبو علي الجبّائي) على تأخيره كالثواب، وفي هذه المواضيع كلها يتضح حرص المعتزلة على فهم التكليف والمسؤولية «بمنتهى الدقة» ودفعهم نظريتهم حتى تصل «إلى أعلى مقام في اعطاء ما لله لله، وما للإنسان للإنسان»[41].

قال (النبي)ﷺ: «رُفع القلم عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ». وهذا يعني بوجه من أوجه الاعتبار ان التكليف، ومن ثم المسؤولية، يتوقفان على العقل الواعي، لا العقل الاستعداد كما هي عند الطفل، ولا العقل الغائب، كما هي الحال عند المجنون وعند النائم. فكيف ينظر المعتزلة إلى مشكلة ايمان الاطفال وما يترتب عليها من مسؤوليتهم أو عدم مسؤوليتهم، وما توجبه أو لا توجبه من ثواب وعقاب؟

اتفق الاشاعرة على أن وقت صحة الايمان والمعرفة وقت كمال العقل ووقت وجوبها عند اجتماع العقل والبلوغ، ولا وجوب الا من جهة الشرع.

أما المعتزلة فقد قالوا بأن وقت وجوب الايمان وقت صحته، فكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان، وذلك عند تمام العقل الذي صح معه الاستدلال المؤدي إلى المعرفة، وليس البلوغ شرطاً فيه. وذهبت الغيلانية من القدرية إلى أن الطفل إذا عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه ضرورة وأقرَّ بذلك وبما جاء من عند الله فهو مؤمن، وإن اعتقد ضد ذلك أو أقرّ بضده فهو كافر. وقال الباقون من المعتزلة إن الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن ولا كافر، لكنه إن مات على ذلك دخل الجنة. واختلفوا فيه إذا كمل عقله قبل البلوغ: فمنهم من قال: يلزمه بعد معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف العدل والتوحيد، وكل ما كلّف بعقله في الحال الثانية من معرفته بنفسه. فإن لم يأت بذلك في الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدواً لله كافراً. وأما الذي لا يعلم إلا بالشرح فعليه أن يأتي بمعرفته في الحال الثانية من حال سماع الأخبار على وجه يقطع العذر.

---

٤١ ـ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص ٤٦٣ وما بعد.

وبعبارة أخرى، يوجب الأشاعرة شرطين للإيمان: هما البلوغ والعقل. ويكتفي المعتزلة بالعقل، حتى لو كمل العقل قبل البلوغ، ويرون أن في وسع مثل اليافع النابغة الذي اكتمل عقله ان يدرك بعد معرفته نفسه جميع معارف العدل والتوحيد في حال ثانية تلي معرفته بنفسه، أي تلي وعيه بأناه، أو تتبع مرحلة الكوجيتو لديكارتي[٤٢] كما يقول الفلاسفة المعاصرون. وهذا التكليف «العقلي» عند المعتزلة يقابل «لا تكليف» الطفل قبل بلوغه وقبل تمام عقله لدى الأشاعرة وأهل السنة والجماعة.

أما إذا مات الطفل وهو طفل فان أهل السنة والجماعة يقولون إن من مات من ذراري المؤمنين صغيراً أو بلغ مجنوناً، ومات كذلك، يكون من المؤمنين في الجنة. وتوقف المتحرجون منهم في أطفال المشركين لاختلاف الاخبار فيهم. فروي فيهم قول النبي ﷺ: لوشئت لأسمعتك تضاغيهم في النار. وفي خبر آخر إنهم خدم أهل الجنة[٤٣]. وصرح الاشعري بأن الاطفال «أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء فعل ما أراد». أما المعتزلة «فقد أفشوا في الناس قولهم بأن من مات طفلاً كان من أهل الجنة». و «تفلسف» بعض المعتزلة بروح انتقادية جريئة، فقال (ثمامة بن أشرس): «إنما الآخرة دار ثواب أو عقاب، وليس فيها لمن مات طفلاً ولا لمن لا يعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثواباً ولا معصية يستحقون عليها عقاباً، فيصيرون حينئذٍ تراباً إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب»[٤٤]. ويعزو (البغدادي) إلى «بشر بن المعتمر» فضيحة قوله «بان الله تعالى يقدر على أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه، فانه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب، وكأنه يقول: إن الله تعالى قادر على أن يظلم، ولو ظلم لكان بذلك الظلم عدلاً»[٤٥]. وينسب (الاسفراييني) (لمحمد ابن عبد الله الاسكافي) وأتباعه القول بان الله تعالى قادر على ظلم الأطفال والمجانين وليس بقادر على ظلم العقلاء البالغين[٤٦]. غير أن (القاضي عبد الجبار) يرفض أي نسبة ظلم إلى الله، ويرى أن التعذيب هو إيصال العذاب إلى الغير، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والإهانة، وان تعذيب الغير من غير

---

٤٢ ـ لمعرفة معنى هذه الكلمة اللاتينية انظر ما سبق ص الحاشية.

٤٣ ـ البغدادي: اصول الدين ص ٢٦١.

٤٤ ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٣

٤٥ ـ المصدر السابق ص ٩٥.

٤٦ ـ الاسفراييني: التبصير في الدين ص ٤٨.

ذنب ظلم، والله تعالى لايجوز أن يكون ظالماً باتفاق الامة، ولأن الظلم قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، ولذا لا يجوز أن يعذب الله اطفال المشركين بذنوب آبائهم. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ . . .»فبينّ أن القلم مرفوع عنه ولن يكون كذلك إلا إذا لم يحسن تعذيبه. وحين يرد مخالفو (القاضي) بأن الله مالك الرقاب وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء، يجيب بأن الظلم قبيح لأنه ظلم، وعلى أي وجه وقع من أي فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أومن غيره، وكما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً، ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلماً، فعلم بانه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكاً أو لم يكن مالكاً[٤٧].

وعلى هذا النحو فان المعتزلة تجمع على أنه لا يجوز ان يؤلم الله الأطفال في الآخرة، ولا يجوز أن يعذبهم. وأما في الدينا فإن أكثر المعتزلة ترى أن في وسع الله إيلام الاطفال، ولكن ليكونوا عبرة للبالغين، ثم يعوضهم، ولولا أنه يعوضهم لكان إيلامه ظلماً. ويقول اصحاب اللطف من المعتزلة: إن الله آلمهم ليعوضهم، وقد يجوز ان يكون إعطاؤه إياهم ذلك العِوض من غير ألم أصلح؛ ولعل أطرف ما ذهب اليه المعتزلة في صدد أحكام غير المكلفين حين نظروا في عوض البهائم، وقال قوم منهم إن الله سبحانه يعوضعها في المعاد، وإنها تنعم في الجنة، وتصور في أحسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع فيه. وقال قوم: يجوز أن يعوضها الله سبحانه في دار الدنيا، ويجوز أن يعوضها الله في الموقف، ويجوز أن يكون في الجنة؛ وقال(جعفر بن حرب)و(لاسكافي): قد يجوز أن تكون الحيّات والعقارب وما أشبهها من الهوامّ والسباع تعوض في الدينا أوفي الموقف، ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار، ولا ينالهم من ألم جهم شيء، كما لا ينال خزنة جهنم. وقال قوم: قد نعلم أن لها عوضاً، ولا ندري كيف هو. وقال (عبّاد) إنها تحشر وتبطل. بل إن قوماً من المعتزلة يرون أن الله يكمل عقولهم حتى يُعطوا دوام عوضهم، يؤلم بعضهم بعضاً، واكتفى قوم آخرون بالقول: بل تكون على حالها في الدنيا. ومن المعتزلة من قال: إن البهائم يقتص بعضها من بعض إذا جنى بعضها على بعض، ويكون هذا الاقتصاص في الموقف، ولا يجوز إلا ذلك، ولكن ليس يجوز الاقتصاص بالنار ولا بالتخليد في العذاب، لأن البهائم «ليسوا بمكلفين»[٤٨]

---

٤٧ ـ شرح الاصول الخمسة ص ٣٧٨.

٤٨ ـ الأشعري. مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٩٤.

أفـلا تنمّ هذه العنـايـة بالبهائم عن إحساس شامل بالعدل، وهو ينطوي ضمناً على انتقـاد خفي للتفـاوت بين الكـائنـات، ولاسيـما بين الاحياء، ممن ومما خلق الله، وهي كلها تشترك في صفة الوجود لا بذاتها، بل عن الله؟

شغف المعتزلة ومخالفوهم بالنظر إلى شؤون المعاد، وتوسعوا ما طاب لهم التوسع في بحث الأخـرويـات من أمـور الغيب، منـذ مفارقة الروح الجسد وعذاب القبر حتى القيـامـة والبعث والحشـر والنشر والحساب والثواب والعقاب، وقد حرص المعتزلة على التمسـك بحلولهم المنطقيـة وبمبـادئهم المذهبية في نظرتهم ـ خاصة ـ إلى الجنة والنار، وشمـول مفهـومهم عن التكليف في ضوء العدل غير المكلفين من أطفال ومجانين وبهائم لاتعقـل، كل ذلـك بغيـة تحديـد المصـير في جهنم أوفي النعيم. ومن النـافع ان نختم هذه الجـولـة في آفـاق (الآخـرة) بوقفة أمام الخصام الشهير الذي يفترق به المعتزلة عن سائر مخالفيهم ولاسيما أهل السنة والجماعة، حول مسألة يعتبرها هؤلاء ذروة الغبطة ومنتهى السعـادة التي يفـوز بها المؤمن في الفـردوس، والتي ينكـرهـا المعتزلة من جراء تفكيرهـم الانتقـادي الحـر ومنطقهم «الجريء» ايما انكار: اننا نعني مسألة الرؤية السعيدة، رؤية العباد لله.

الله في نظر أهل الحق راء ومرئي معاً. يقول (البغدادي): إن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميـع المـرئيـات ولم يزل رائيـاً لنفسـه. وقد أجمع أهل الحق على ذلك إجماعهم على ان كل موجود يجوز ان يُرى، وقال (الأشعري) يجوز رؤية كل موجود، وأحال رؤية المعـدوم. وقـال (عبـد الله بن سعيـد) والقـلانسي) بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه ومنعا رؤيـة الأعـراض[٤٩]، وقرر (أبو الحسن) أن الله يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون، لأنهم عن الله محجوبون. أما المعتزلة فقد أجمع معظمهم على أن الباري تعالى لا يرى نفسه، لأنه يستحيل أن يرى بالحواس، ويستحيل أن يرى من غير حاسة، وذهب نفر من المعتزلة إلى أن الله يرى نفسه، وإنما تمتنـع على المحـدثـين رؤيتـه من حيث انهم لا يرون إلا بالحـاسـة وبـاتصال الاشعة. وذهب (الكعبي) إلى أن الله تعـالى لا يُرى، وهو لا يرى نفسه ولا غيره. وعلى هذا مذهب البغـداديـين القـائلين بأن الله لا يرى شيئاً ولا يُرى. وقد تأولوا ما ورد في القرآن الكـريم من آيـات، وتبـادلـوا النقـاش العنيف مع الأشـاعـرة الـذائـدين عن الـرؤية السعيـدة، ويؤكـد (القـاضي عبد الجبار) أن حقيقة الخلاف بين الناس في هذه المسألة

---

٤٩ ـ اصول الدين ص ٩٧.

«إنـما يتحقق بيننـا وبـين هؤلاء الأشعرية»[٥٠]، وسعى المعتزلة إلى اثبات وجهة نظرهم القـائلة بنفي هذه الـرؤ يـة بأدلـة عقليـة ونقلية. قالوا مثلاً: إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت رؤ ية الناس لله تعالى، لأن كل مرئي لا بد وان يكون في جهـة من الـرائي، ولا بد للرؤ يـة من شروط: كالضـوء وكون المبصَر ذا لون، الخ، وعلى كل ذلـك محال في صدد الله. أمـا الادلـة النقليـة فمنهـا قولـه تعالى: «لا تدركه الابصار، وهو يدرك الأبصار»[٥١]، ولما طلب (موسى) رؤ ية ربه قال الله له: «لن تراني»[٥٢]. وقـد استـدل الأشاعرة من هذه الآية على إمكان الرؤ ية لان (موسى) سألها ولـو كانت محالاً لم يسألهـا، لأنـه ليس أقـل معرفة من المعتزلة، فأجاب المعتزلة: ان قوم (مـوسى) هم الـذين طلبـوا أن يروا الله جهرة، فأنكر (موسى) ذلك عليهم، وأعلمهم خطأهم، فألحـوا، فأراد أن يسمعـوا النص من كلام الله، فطلبُـهُ للرؤ يـة ترجمـة عن مقترحهم وحكاية لقولهم.

أمـا قولـه تعـالى: «وجـوه يومئـذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة» فقد فهمها المعتزلة فهم تأويل، وقالوا إن النظر هنا يعني التوقع والرجاء. وأما الأحاديث التي تدل على الرؤ ية فقـد اعتـبراها المعتزلة أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً إذا عارضها ظاهر القرآن، مثل قولـه تعـالى: «لا تدركـه الابصار»[٥٣]. و«وجه الدلالة في هذه الآية القائلة: «لا تدركه الابصار، وهويدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير»[٥٤] هو ما قد ثبت من ان الادراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤ ية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلـك تمدحـاً راجعـاً إلى ذاتـه، ومـا كان من نفيـه تمدحـاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال[٥٥]. أما السبب في أن هذا التمـدح انـما يقـع بكـونـه غير مرئي فيرجع إلى انضمام شيء آخر إلى ذلك وهذا الشيء هو البينونة بين الله وبين غيره، فان نفي الصاحبة والولد لا يكون مدحاً إلا إذا انضم اليه كونه حياً لا آفة به، وكذلك لا يقع التمدح بعدم الرؤ ية إلا بسائق البينونة، والـذوات على أقســام: منهـا ما يَرى ويُـرى كالـواحـد منـا ومنـا ما لا يَرى ولا يُرى

---

٥٠ ـ شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢.

٥١ ـ سورة الأنعام ٦/ ١٠٣

٥٢ ـ سورة الأعراف ٧/ ١٤٢.

٥٣ ـ سورة القيامة ٧٥/ ٢٢.

٥٤ ـسورة الأنعام ٦/ ١٠٣

٥٥ ـ القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣.

كالمعـدومـات، ومنهـا ما يُرى ولا يَرى كالجماد، ومنها ما لا يُرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى، وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله: وهو يُطْعِم ولا يُطْعَم[٥٦].

وجملة القول أجمعت المعتزلة على ان الله لا يُرى بالابصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز عليه ذلـك. ويـذكـر (الأشعـري) أن أكثـرهـم يذهب إلى اننا نرى الله بقلوبنا، بمعنى اننـا نعلمـه بقلوبنـا، وانكـر ذلك ذاته (الفوطي) و(عبّاد بن سليمان)[٥٧]، وبذا تتضـح صلابـة «الـوضـع الاقصى» الـذي يتخـذه الفكر الاعتزالي حين ينفي اكثر من معتزلي واحد رؤية الله حتى بالقلوب.

---

٥٦ ـ المصدر السابق ص ٢٣٧. والآية من سورة الأنعام ٦/ ١٤

٥٧ ـ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥.

الفصل الخامس
الفكر العلمي

١ ـ رأي الاشاعرة في العالم:

عرفنـا أن طريق النخبـة إلى الفكـر الحـر لم تكن مفـروشـة على الـدوام بالـزهر والـريحـان. . فلما جاء رجـال الفكـر في أوربـة بأقوال ونظريات تناقض المبادىء الدينية السائدة هبّت الكنيسة إلى مقاومتهم، وسعت إلى قمع تحررهم فعمدت إلى سجنهم واضطهـادهم واحـراقهم. اضطهـدت (كـوبـرنيـك)، واحـرقت (بـرونو)، وحاكمت (غـاليله) بعـد سجنـه أمـام محكمـة التفتيش، ولم تطلق سراحه إلا بعد أن وعد بالتوبة والـرجـوع عما ذهب إليه. . بيد أن الحركة العلمية التحررية ما لبثت تمضي في كفاحها حتى استقـل العلم عن الكنيسـة، وحقق حريـة الفكـر في مجال معرفة الواقع والكشف عن قوانينه.

وقد بدأ المعتزلة، في الحق، بالدفاع عن الدين الاسلامي، وخاضوا معركة على جبهتـين: الأولى جبهـة الـديانات الاخرى المناهضة للتوحيد؛ والاخرى جبهة النحل والأهـواء والبـدع التي ذهب إليهـا من ذهب من المسلمـين، وخـالف بها منـزع التنزيه المعتزلي، ومبادىء العدل والوعد والوعيد. .

ولكن هذه المعـركـة المزدوجة كانت تحمل على الدوام خصائص الفكر الاعتزالي في اعتـماده على حريـة التفكـير في المجالات جميعاً، تلك الحرية التي بدأت باستخدام المنطق سلاحـاً للدفـاع عن آرائهـا ومعتقـدهـا، ثم استمـرأت المنطق و«تفلسفت» بالاستنـاد إلى نتـائجـه «المعقـولـة» و«الموضوعية»، وسعت جهدها إلى دعم معطيات

الفكر المجرد «المنطقي» بمؤيدات البرهان الاستقرائي «التجريبي»، وخلصت من هذا كله إلى جملة من الأفكار والآراء التي نمت وتوسعت بنمو الفكر المنطقي التجريبي الاعتزالي وتوسعه، فكان من هذا حصيلة علمية حقيقية كادت تستقل بذاتها في التفاصيل عن الغرض الذي رمت إليه جهود المفكرين المعتزلة في البدء، ونعني به غرض الدفاع عن الإسلام كما فهمه الاعتزال.

فإذا شئنا الإلمام ببعض جوانب هذا الفكر العلمي الاعتزالي حسن بنا أن نمهدّ من أجل تحديد خصائصه المميزة بنظرة موجزة إلى ما يقابله لدى غير المعتزلة من المسلمين، ومثلاً لدى أهل السنة والجماعة حين تفلسفوا في المنحى الأشعري. ولئن امتدت المعارضة على الصعيد العلمي بين المعتزلة وخصومهم فشملت ميادين المعرفة كلها، فان من الجائز لنا ان نقتصر على إلماعة إليها نجدها بوجه خاص في مجال تصور العالم، أو فهم الطبيعة والكون.

لقد ميز (الأشعري) ما أسماه دقيق الكلام عن جليل الكلام، وأِلف المتكلمون من ثم هذا التمييز فصاروا يدلون بدقيق الكلام على مواضيع تتصل بمعرفة الواقع التجريبي، أي معرفة الكون من حيث اعتبار الجوهر والعرض، والجسم والحركة، والكمون والمداخلة، والخلق والسببية أو العليّة، وما إلى ذلك، واخذ اصطلاح جليل الكلام يدل على النظر في موضوع الله ذاته وصفاته والبراهين على وجوده وما يتصل بذلك من شؤون الوحي والرسالة والتكليف والإيمان والثواب والعقاب وما إليها.

وقد أوجز (الباقلاني) رأي الاشاعرة في الموجودات، وقال: ان الموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، ومُحْدَث لوجوده أول. فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل، وقد يكون مستفتَح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم، يعنون انه الموجود قبل الحادث بعده. وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدَث المؤقت الموجود. وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته؛ لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها فيقال: إنه قبل العالم بعام، أو مائة الف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت. والله يتعالى عن ذلك. والمحدَث هو الموجود من عدم. يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وُجد به بعد أن لم يكن. وحدث به حدثُ الموت. وأحدث فلان في هذه العرصة بناء، أي فعل ما لم يكن قبلُ.

ثم ان المحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام :

١ ـ جسم مؤلَّف. والجسم يفيد معنى التأليف. يدل على ذلك قولهم: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يعنون بالمبالغة في قولهم: «أجسم» و«جسيم» إلا كثرة الاجزاء المنضمَّة والتأليف، لأنهم لا يقولون «أجسم» فيمن كثرت علومه وقُدَرُه وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع. حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد اجزائه قيل: أجسم، ورجل جسيم.

٢ ـ جوهر منفرد: والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً. لأنه متى كان كذلك كان جوهراً، ومتى خرج عن ذلك خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً. والدليل على إثباته علمُنا بأن الفيل أكبر من الذرَّة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرّة لم يكن أحدهما اكثر مقادير من الآخر. ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس باكثر مقادير منه.

٣ ـ الاعراض التي توجد بالأجسام والجواهر. وهي التي لا يصح بقاؤها، لأنها تبطل في ثاني حال وجودها في الجواهر والأجسام. والدليل على ان هذا فائدة وصفها بانها أعراض قوله تعالى: «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة»[1]، فسمّى الاموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان.

والعالم كله، العالم العلوي والعالم السفلي، لا يخرج عن الجواهر والأعراض، وهو مُحدَث بأسره. فالاعراض حوادث: والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً، وذلك مما يعلم فساده ضرورة. والأجسام حوادث: والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها. وما لم يسبق المحدَث محدَث كهو: إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الامرين يوجِب حدوثه. والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنّا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماسَّ الابعاض مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً. لانه ليس بين أن تكون اجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة. فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث. وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدَثاً. إذ كان لا بد أن يكون إنما وُجد مع وجودها أو بعدها. فأي الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام.

---

١ ـ سورة الأنفال ٨/ ٦٧.

العـالم محدث مصـوَّر. ولكن لا بد له من محدِث مصـوِّر. والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصوِّر، وللبناء من بانٍ، وأنّا لا نشك في جهل من خبَّرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ. فوجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها، إذ كانت ألطف واعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات.

ويـدل على ذلـك علمنـا بتقدم بعض الحوادث على بعض، وتأخر بعضها عن بعض، مع العلم بتجانسها، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه، لأنه لو تقـدم لنفسـه لوجب تقـدم كل ما هو من جنسـه. وكـذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسـه لم يكن المتقـــدم منهـا بالتقـدم أولى منـه بالتأخـر. وفي العلم بأن المتقـدم من المتـماثـلات لم يكن بالتقـدم أولى منـه بالتأخـر دليـل على أنـه له مقدِّماً قدَّمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته.

وعلى هذا المنـوال يثبت ان العـالم، أو الطبيعـة، و الكون، صناعة لا بد لها من صانع، وحادث لا بد له من محدِث[٢].

وقـد «تفلسف» الاشـاعـرة ـ بدورهم ـ في تصورهم العالم، وحكى (البغدادي) هذه الفلسفـة بقـولـه: العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل. وهو نوعان: جواهر وأعراض. والجواهر كل ذي لون. والاعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحـركـة والسكـون والطعم والـرائحـة والحـرارة والـبر ودة والـرطـوبـة واليبـوسة وسـائر الأعـراض. فإذا قلنـا العـالم محدَث أردنا به حدوث الجواهر والأعراض. وقد قال بعض الحكـماء إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الانسان، ولكن العالم الكبير والعالم الصغير كليهما مخلوق محدَث لصانع واحد.

ثم ان المفـردات من العـالم نوعـان: احـدهما مفرد في ذاته ينتفي الانقسام عنه. والثاني مفرد في الجنس دون الذات. والمفرد في ذاته نوعان: احدهما جوهر فرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ. والنوع الثاني مما لا يتجزأ كل عرض في نفسه، فانه شيء واحد مفتقر إلى محل واحـد. وأمـا المفـرد بالجنس فكقـول أصحـابنـا إن الجـواهر جنس واحد وإن اختلفت في الصـور والهيئـات لاختلاف ما فيها من الأعراض. وكل نوع من الأعراض جنس مخصوص. ومن أجناسها ما يشترك فيه أنواع كثيرة كاللون المشتمل على السواد

٢ ـ الباقلاني: التمهيد ص ٤١ وما بعد.

والبياض وغيرهما فأما السواد وكل جنس مخصوص من اللون فأكثر أصحابنا على انه جنس واحد.

أما التركيب فانه انما يصح في الجواهر والاجسام، والأعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة ولا انتقال من مكان إلى مكان. والأجسام المركبة نوعان: نامٍ وغير نام. فالذي لا ينمو ولا يزيد كالسموات والكواكب لأنها على مقدار واحد من حين خلقه الله تعالى. . وأما الذي ينمو ويزيد وينقص على مجرى العادة فنوعان: حيوان ونبات والنبات نوعان: نجم وشجر، والشجر ما نبت على ساق، والنجم ما نبت على غير ساق. والحيوان نوعان: أحدهما محسوس لنا في العادة، والثاني غير محسوس الآن مع جواز رؤيتهم في الآخرة وفي بعض الأحوال. وذلك أربعة أنواع: الملائكة والحور العين والجن والشياطين. والأنبياء قد رأوا الملائكة، وربما رآهم المحتضر عند موته. وأما الحيوان المحسوس في العادة فأربعة انواع: أحدها حيوان ماش والثاني حيوان يطير والثالث حيوان يغوص في الماء والرابع حيوان يدب على بطنه. وجملة المركبات من الأجسام نوعان: احدهما ما ركبت اجزاؤه من جنس واحد كتركيب اللبن. والثاني ما ركبت من اجزاء مختلفة في الجنس لاختلاف أعراض أجسامه كالغالية[٣].

والأعراض عند (الأشاعرة) أنواع مختلفة، وهي ذات أجناس شتى، ولكنها ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها، وقد ميّز (البغدادي) ثلاثين نوعاً من انواع الأعراض أو أجناسها الخاصة بها، وهي، بوجه الايجاز:

١ ـ الاكوان: ويدخل في جملتها الحركة والسكون والتأليف. ولا يخلو الجوهر من جنس الكون: فإذا كان مجتمعاً مع غيره، فالكون الذي فيه: اجتماع وتأليف. وان كان في مكان، فالكون الذي فيه: سكون أو تحول إلى مكان آخر. فأول كون له في المكان الثاني سكون فيه وحركة عن الأول، وهذا قول (أبي الحسن الأشعري). وذهب (القلانسي) إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد. والحركة كونان متواليان أحدهما في المكان الأول والثاني في المكان الثاني

٢ ـ الألوان: ولا يخلو الجوهر من واحد منها. وقد زعمت الثنوية أن الالوان في اصلها نوعان: سواد وبياض وسائر الألوان مركّبة منهما. وزعم بعض أهل الطبائع أنها أربعة على عدد الطبائع بزعمهم وهن: السواد والبياض والحمرة والصفرة. . . ولكن

---

٣ ـ اخلاط من الطيب.

الألوان في نظر الاشاعرة لا نهاية لها لما في مقدورات الله عز وجل من الألوان المختلفة وان لم نعرف اسماء ما لم يخلق منها.

٣ ـ الحرارة

٤ ـ البرودة

٥ ـ الرطوبة

٦ ـ اليبوسة. ولا بد في رأي (الأشعري) من أن يكون في كل جزء من أجزاء الجسم حرارة أو برودة، ولا بد من ان يكون فيه رطوبة أو يبوسة، كما لا بد من أن يكون فيه لون أو كون.

٧ ـ الرائحة: ولا يخلو الجسم من واحدة منها في نظر الاشاعرة.

٨ ـ الطعوم: ولا يخلو الجسم من طعم منها. وعدد الطعوم لا نهاية له لما في مقدور الله تعالى منها.

٩ ـ الصوت: وجنسه لدى الاشاعرة غير جنس الكلام.

١٠ ـ البقاء: وهو عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه ولذا فان من المحال عند الاشاعرة بقاء الأعراض.

١١ ـ الحياة: وهي عند الأشاعرة تختلف عن القدرة والعلم والإرادة والروح.

١٢ ـ الموت: وهو عندهم عرض كالحياة. إنه عرض ينافي الحياة والجمادية.

١٣ ـ العلم: وهو غير الاعتقاد، وتأثيره في الفعل من جهة أحكامه واتقانه.

١٤ ـ الجهل

١٥ ـ النظر

١٦ ـ الشك

١٧ ـ السهو: والنوم من جنسه لأنه سهو عام.

١٨ ـ القدرة: وهي غير الحياة والصحة.

١٩ ـ العجز

٢٠ ـ الارادة: والكراهية داخلة في جنسها، لأن الارادة وجود الشيء كراهية لعدمه.

٢١ ـ السمع: وهو إدراك المسموع، غير العلم به.

٢٢ ـ الصمّم: وهو ضد السمع

٢٣ ـ البصر: وهو الرؤية التي تختلف عن العلم بالمرئيّ

٢٤ ـ العمى: وهو ضد الرؤية
٢٥ ـ الكلام: وهو عند الاشاعرة غيرا الصوت.
٢٦ ـ الخاطر: وهو عرض في رأي الاشاعرة
٢٧ ـ الألم
٢٨ ـ اللذة: وهي معنى غير نيل المُنى وغير الراحة من مؤلم
٢٩ ـ الفكر الواقع بعد الخاطر.
٣٠ ـ الاعتقاد: وهو ليس من جنس العلم ولا من جنس الجهل سواء كان اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً.

وقد ذهب (القلانسي)، من الاشاعرة، إلى أن إعادة الأعراض معنى يقوم بالمعاد ولذلك منع إعادة الأعراض. وقال (أبو الحسن) إن الإعادة وجود الفاني بعد عدمه مرة ثانية وأجاز إعادة الأعراض كما يجوز إعادة الأجسام. وذهب (القلانسي) إلى أن الفناء عرض يقوم بالجسم الفاني فيفنى به في الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه.

وقال (أبو الحسن الأشعري): إن فناء الجسم يكون بأن لا يخلق الله فيه بقاء، وأما العرض فانما يفنى في الثاني من حالة حدوثه لاستحالة بقائه. وقال (أبو بكر الباقلاني) إذا أراد الله إفناء الجسم قطع الأكوان عنه، وليس البقاء ولا الفناء معنى. وانكر (أبو الحسن) الثقل والخفة وقال ان الثقيل انما يثقل على غيره بزيادة أجزائه والخفيف يكون أخف من غيره بقلة اجزائيه. واثبت (القلانسي) الثقل عرضاً غير الثقيل[4].

٢ ـ رأي (العلّاف):

وقد حسب (ابن خلدون) أن (الباقلاني)، بوصفه مفكراً أشعرياً، هو أول من قال باثبات الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يقوم بالعرض، أي دقيق الكلام باعتباره بحثاً في الطبيعة أو الكون، انه مقدمة «عقلية» للبرهان على جود القديم، أو الله. بيد أن المعتزلة، وبوجه أدق (العلّاف)، هو أول من عالج هذه البحوث، وتابعه المعتزلة في «تفلسفهم» العلمي.

---

٤ ـ البغدادي: اصول الدين ص ٣٣ وما بعد.

الجسم، في نظر (أبي الهذيل)، هو ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل. وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: احدهما يمين، والآخر شمال، واحدهما ظهر والآخر بطن، واحدهما أعلى، والآخر أسفل. وان الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله. وانه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الاعراض حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء. فإذا اجتمعت فهي الجسم، وحينئذٍ يحتمل ما وصفنا».

أما الجوهر الفرد، أو الذرّة، أي الجزء الذي لا يتجزأ فقد أقر (أبو الهذيل) وجوده بقوله: «إن الجسم يجوز ان يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وان الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وانه قد يجوز أن يجامع غيره وان يفارق غيره، وأن الخردَلَةَ يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة، ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ. وقد أجاز (أبو الهذيل) على هذا الجزء الذي لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وان يجامع غيره ويفارق غيره وان يفرده الله فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وادراكاً له. ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم. وقال: لا يجوز ذلك إلا للجسم.

وكما اوضح (أبو الهذيل) رأيه في الأجسام والجواهر الفردة تحدث عن الحركة والسكون وقال ان الجسم يجوز ان يتحرك لا عن شيء، ولا إلى شيء، وإن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك. أما الأرض فإنها ساكنة، والعالم ساكن، وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شيء.

ان الجسم المتحرك حركة مكانية يمر بالضرورة بالأمكنة كلها، ومن المحال ان يصير الجسم إلى مكان دون ان يمر بما قبله. وفي وسع الانسان ان يتحرك ويسكن. فان فعل الحركة فان حركته فعل في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كوناً يمنة فهي حركة يمنة، وإن فعل معها كوناً يسرة فهي حركة يسرة. وكذلك القول في سائر الجهات، لأنا إذا قلنا «حركة يمنة» فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنة، وكذلك إذا قلنا «حركة يسرة»، فانما ثبتنا الحركة وكونا يسرة.

ان الحركات تختلف عن الاكوان والمماسات. وكذلك السكون فانه غير الاكوان والمماسات. وقد روى (الأشعري) عنه انه لم يكن يزعم ان الانسان قادر على ان يفعل

في الوقت الأولى حركات في الثاني، وانما يقدر على حركة وسكون، فأي الاكوان فعله في الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون، ولم يكن يجعل حركة خلافاً لحركة، وان حركـة الجسم عن المكـان الأول إلى الثـاني تحدث فيـه وهو في المكان الثاني في حال كونـه فيهـا، وهي انتقـالـه عن المكـان الاول وخـروجه عنه، وسكون الجسم في المكان الأول هو لبثـه فيـه زمـانـين. فلا بد في الحـركـة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بد للسكون من زمانين[5].

ويحـدثنـا (الأشعـري) عنـه أيضاً بأنه كان لا يزعم أن الأعراض لا تختلف، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده، وكان لا يزعم ان الخلاف ما كان الشيئان به مختلفين، وكذلك الوفاق ماكانا به متفقين، بل كان يزعم ان شيئاً يخالف شيئاً بنفسه، أو يشبهه، أو يوافقه بنفسه، وينسب (الأشعري) إليه انه كان لا يقول: الباري مخالف للعالم[6]

وقـد ميـز (أبـو الهذيل) في مجال الاعراض نوعين وقال: الاعراض منها ما يبقى، ومنهـا ما لا يبقى؛ والحـركـات كلهـا لا تبقى؛ والسكـون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى. وعنده ان سكون أهل الجنة سكون باقٍ، وكذلك أكوانهم، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخـر. أمـا الألـوان فانها تبقى، وكذلك الطعوم والارابيح والحياة والقدرة تبقى لا في مكان. وعنده أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء: ابقه، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقـاء كل مايتبقى من الأعـراض. ويـرى أن الآلام تبقى وكـذلك اللذات. فالأم أهل النار باقية فيهم، ولذات أهل الجنة باقية فيهم.

ثم ان (أبـا الهـذيـل) كان يذهب إلى ان الاجسـام ترى، وكـذلـك الحـركـات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وان الانسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع. وكل شيء إذا رأى الـرائي الجسم عليـه فَرَق بينـه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة، وفَرَق بينه وبين غيره مما ليس على منظره ـ فهو راء لذلك الشيء.

وكـما أقر (أبو الهذيل) رؤية الأجسام والأعراض، فإنه أقرّ لمسها، فهو يذهب إلى ان الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً، لانه قد يفرق بين

٥ ـ ماقلات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٢.

٦ ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٣٩.

الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لاحدهما ساكناً والآخر متحركاً، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه فَرَق بينه وبين غيره مما ليس على هيئة بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض. ويستثني الألوان من اللمس فيقول: ان الألوان لا تُلمس، لأن الانسان لا يفرق بين الأسود والابيض باللمس.

ولما كان خلق الشيء هو تكوينه بعد أن لم يكن، وهو ارادة الله له وقوله له «كن» ولا يجوز ان يخلق الله شيئاً لا يريده ولا يقول له «كن». فان الله يخلق العرض ويخلق الجوهر، وهو يخلق الشيء بمعنى انه يبتدئه بعد أن لم يكن. والابتداء هو خلق الشيء أول مرة. والاعادة خلقه مرة أخرى. وعلى هذا فإن خلق الشيء غير الشيء، واعادته له غيره، وهو خلقه له بعد فنائه. أما البقاء فإنه غير الباقي، والفناء غير الفاني، والبقاء هو قول الله عز وجل للشيء: ابق. والفناء قوله: افن[7].

٣ ـ رأي (النظّام):

وإذ ننتقل إلى الكلام على الفكر العلمي لدى (النظّام) نقطع خطوة كبرى في درب المزيد من الدقة والعمق، ونلقى التلميذ النجيب يمضي على درب استاذه ولكنه ينتقده في كثير من النقاط، ويستنتج نتائج أصيلة حقاً لولا أنها تثير في وجهه صعاباً تلجئه إلى نظريات لن يلبث فريق من المعتزلة أنفسهم أن يرفضها ويقوّم اعوجاجها كما يرفضها خصومه وخصوم المعتزلة على السواء.

لقد خالف (النظّام) استاذه (العلاف) وانكر نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ووضع كتاباً حكم فيه بان الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية. وقد قال: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ». وإذا كان الجزء قابلاً للتنصيف إلى ما لا نهاية فان الجسم وان كان يتناهى في المساحة والذرع إلا ان اجزاءه لا تتناهى من حيث التجزؤ. والاجزاء متفاوتة في الحجم، فلو نصّفنا الجبل إلى نصفين، ونصّفنا الخردلة نصفين لكان نصف

---

٧ ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٥٠.

الجبل أكبر من نصف الخردلة. كذلك إذا قسّمنا ارباعاً واخماساً وأسداساً كان ارباع الجبل واخماسه وأسادسه اكبر من ارباع الخردلة واخماسها واسداسها وهكذا أبداً[٨].

وقد واجه (النظّام) بعد نفيه الجوهر الفرد الصعوبة الآتية: إذا كانت المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها في وقت متناه؟ وقد قادته هذه الصعوبة إلى نظرية اشتهر بها وهي القول بالطفرة. ذلك ان الجسم ـ في رأيه ـ قد يكون في مكان ما ثم يمرّ منه إلى المكان الثاني فالثالث، ثم رأساً من الثالث إلى العاشر دون ان يمرَّ بالاماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر.

وكما اشتهر (النظّام) بنظرية الطفرة اشتهر كذلك بنظرية اخرى تعرف باسم نظرية الكمون والمداخلة. ولا بد من الاشارة إلى بعض ارائه في الجسم والعرض، وفي الحركة والسكون، تمهيداً لفهم رأيه في الكمون.

يقول (النظّام) في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق، وليس لاجزائه عدد يوقف عليه، وعنده ان لا شيء في العالم إلا جسم، والاجسام كلها متحركة والحركة نوعان: حركة اعتماد وحركة نقلة. فهي كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة. والحركات هي الكون، لا غير ذلك. وان افاعيل الانسان كلها حركات، وهي اعراض. وانما يقال «سكون» في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين قيل: سكن في المكان، لا ان السكون معنى غير اعتماده. فالحركات كلها جنس واحد ولا يثبت (النظّام) عرضاً إلا الحركة. وما الألوان والطعوم والأراييح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة سوى أجسام لطاف. انها ذات حيز تشغله. وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة انما هو جسم.

لا عرض إلا الحركات إذن، ومن المحال ان ترى الأعراض، ومن المحال ان يرى الانسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائي إلا اللون.

لقد سميت الأعراض اعراضاً لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، فلا يمكن ان يكون العرض لا في مكان، ولا يجوز ان يحدث عرض لا في جسم. فالأعراض جنس واحد لأنها جميعها حركات، وهي فانية إذ لا يجوز البقاء إلا للأجسام. ويجوز أن يقدّر الله عباده على فعل الأعراض، ولا يجوز أن يقدّرهم على غير الحركات، لأن الألوان

٨ ـ أبو الحسين الخياط: كتاب الانتصار ص ٣٤ وما بعد.

والطعـوم والحـرارة والـبرودة والاصـوات وغيرها أجسام ولا يصح ان يقدّر تعالى عباده على الأجسام[٩].

هذا، ويــذهب (النظّـام) إلى ان الاعـراض لا تتضـاد، والتضـاد انـما هو بين الأجسـام كالحـرارة والـبرودة، والسـواد والبيـاض، والحـلاوة والحمـوضة، وهذه كلها أجسـام متفـاسـدة يفسـد بعضهـا بعضاً، وكـذلـك كل جسمـين متفـاسـدين فهـما متضـادان[١٠]. وعلى هذا ينطلق (النظّـام) في نظـريته حول الكمون والمداخلة فيقول: «ان كل شيء قد يداخـل ضده وخـلافـه: فالضد هو المانع المفسد لغيره، مثل الحلاوة والمـرارة، والحـرد والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وعنده ان الخفيف قد يداخـل الثقيـل، ورب خفيف اقل كيلاً من ثقيل واكثر قوة منه، فإذا داخله شغله - يعني ان القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة.

المـداخلة هي ان يكـون حيز احد الجسمين حيز الآخر، وان يكون احد الشيئين في الآخر. . . اللون مثلاً يداخل الطعم والرائحة، لأنها أجسام. أما الكون فانه يرجع إلى ان الله تعـالى خلق النـاس والحيـوانـات والنباتات والمعادن وسائر الموجودات دفعة واحــدة، وفي وقت واحــد. فلم يتقـدم خلق آدم على خلق ابنـائـه، ولم يتقـدم خلق الامهـات على خلق الاولاد، ولكن الله أكمن بعضهـا في بعض. والتقـدم والتأخر انما يقـع في ظهـورهـا من مكـانها، لا من خلقها. ان الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنـار في الحجـر. وقـد شمـل (النظّـام) في نظـرية الكون كمون الاعراض وكمون الموجودات معاً.

يقـول (النظّـام): فان اعترض علينا معترض من أصحاب الاعراض فزعم أن النار لم تكن كامنة، وكيف تكمن فيه وهي أعظم منه؟ ولكن العود إذا احتك بالعود حميَ العودان، وحمي من الهواء المحيط بهما الجزء الذي بينهما، ثم الذي يلي ذلك منهما. فإذا احتـدم رقّ، ثم جفّ والتهب. فانـما النـار هواء استحال. والهواء في أصل جوهره حارٌ رقيق، جيد القبول، سريع الانقلاب. والنار التي تراها أكثر من الحطب، انما هي ذلك الهـواء المستحيـل، وانطفـاؤ هـا بطـلان تلك الاعـراض من النـاريـة فيه فالهواء سريع الاستحـالـة إلى النـار، سريـع الـرجـوع إلى طبعه الأول. وليس انها إذا عُدمت فقد انقطعت إلى شكـل لها علوي واتصلت، وصـارت إلى تلادهـا، ولا ان اجزاءها ايضاً

---

٩ - الاشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ وما بعد.

١٠ - المصدر السابق ج ٢ ص ٥٨.

تفرّقت في الهــواء، ولا أنها كانت كامنة في الحطب، متداخلة منقبضة فيه، فلما ظهرت انبسطت وانتشرت. وانما اللهب هواء استحال ناراً، لأن الهواء قريب القرابة من النار، والماء هو حجازٌ بينهما، لأن النار يابسة حارة، والماء رطب بارد، والهواء حار رطب، فهو يشبـه المـاء من جهـة الـرطـوبـة والصفـاء، ويشبـه النـار بالحرارة والخفة، فهو يخالفهما ويوافقهما. فلذلـك جاز أن ينقلب اليهـما انقلاباً سريعاً، كما ينعصر الهواء إذا استحال رطباً وحدث له كثافة إلى ان تعود اجزاؤ ه مطراً. فالماء ضد النار، والهواء خلاف لهما، وليس بضد. ولا يجوز ان ينقلب الجوهر إلى ضده حتى ينقلب بَدّياً[11] إلى خلافه. فقد يستقيم أن ينقلب الماء هواءاً، ثم ينقلب الهواء ناراً، وينقلب الهواء ماء، ثم ينقلب الماء أرضاً. فلا بد في الانقلاب من الترتيب والتدريج. وكل جوهر فله مقدمات: لأن الماء قد يحيـل الطـين صخـراً وكذلك في العكس، قد يستحيل الصخر هواء والهواء صخراً، على هذا التنزيل والترتيب.

ولكن (النظّـام) يجيب من قال بهذا الاعـتراض فيقـول: قد زعمتم ان النار التي عاينـاهـا لم تخرج من الحطب، ولكن الهـواء المحيـط بها احتـدم واستحـال ناراً. فلعل الحطب الذي يسيل منه الماء الكثير ان يكون ذلك الماء لم يكن في الحطب، ولكن ذلك المكـان من الهـواء استحال ماءاً. وليس ذلك المكان من الهواء احقّ بان يستحيل ماءا من ان يكون سبيلُ الدخان في الاستحالة سبيل النار والماء فان قاس القوم ذلك فزعموا ان النار التي عايناها وذلك الماء والدخان في كثافة الدخان وسواده، والذي يتراكم منه في اسافل القدور وسقف المطابخ انما ذلك هواء استحال، فلعل الرماد أيضاً هواء استحال رماداً.

ويمضي (النظّـام) في رده قائـلاً: فان قلتم: الـدخان في اول ثقله المتراكم على اسافل القدور، وفي بطون سُقُف مواقد الحمامات، الذي اذا دُبّر ببعض التدبير جاء منه الانقـاس[12] العجيبـة احق بان استحـال ارضيـاً. فان قاس القـائل بالعرض وزعـم ان الحطب انحـلّ باسـره فاستحـال بعضـه رماداً كما قد كان استحال ارضاً كما كان بعضه ارضـاً مرة ولم يقـل ان الهـواء المحيـط به استحـال رمـاداً، ولكن بعض أخلاط الحطب استحـال رمـاداً ودخـانـاً، وبعض الهـواء المتصل به استحال ماءا وبعضه استحال ناراً على قدر العوامل وعلى المقابلات له، وإذا قال القائل بالعرض ذلك كان قد أجاب في هذه الساعة على حدّ ما نزلته لك..

---

١١ ـ أي بدءاً وأولاً.

١٢ ـ النِقْس: الحبر او المداد

وصفوة القول، يرى (النظّام) ان الكمون والمداخلة يشملان حال الاعراض وحال الأجسام، ويفسران «حوادث الطبيعة». فاحتراق الثوب والحطب والقطن مثلاً انما هو خروج نيرانه منه، وهذا هو تأويل الاحتراق، وليس ان ناراً جاءت من مكان فعملت في الحطب، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها. فلما اتصلت بنار اخرى واستمدت منها قَويتا جميعاً على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت، فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت لمكان عملها فيه. فاحراقك للشيء انما هو اخراجك نيرانه منه[١٣]

٤ - رأي (أبي علي الجبّائي):

لننظر في دقيق الكلام لدى متأخري المعتزلة، ومثلاً لدى (أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي) أولاً، ثم لدى (قاضي القضاة عبد الجبار).

يرى (الجبّائي) ان الجوهر هو ما إذا وجد كان حاملاً للأعراض، فهو جوهر بنفسه قبل ان يكون، وهو معلوم قبل ان يكون. والجواهر كلها على جنس واحد، وهي متغايرة بأنفسها، ومتفقة بانفسها، وليست تختلف في الحقيقة.

وعنده ان الجوهر الواحد الذي لا ينقسم يجوز عليه ما يجوز على الجسم: من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد، وأحال (الجبّائي) حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد، وجوّز ان يخلق الله حياً لا قدرة فيه، وأحال تعرّي الجوهر من الأعراض. ثم ان الجوهر الفرد يلقى بنفسه ستة أمثاله، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد. والجزء الواحد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حلّ كل جزء منه حركتان معاً.

أما الأعراض فان (أبا علي) يرى ان بعضها يبقى، وذلك كالحرارة والبرودة واليبوسة والطعوم والروائح والألوان والحياة والقدرة والصحة، وبعضها لا يبقى مثل الصوت والألم والفكر والارادات والكراهات والحركات. يقول: «إن كل ما فعله الحي في نفسه مباشراً من الاعراض فهو غير باق». وان الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء. والاجسام كذلك تبقى لا ببقاء. ومن الممكن رؤية الأجسام والأعراض ولكن من المحال لمس الأعراض.

---

١٣ - الجاحظ: كتاب الحيوان ج ٥ ص ١٠ وما بعد

وقـد أجـاز (الجبّائي) وجود العرض الواحد، كالكلام، في أمكنة كثيرة. فقال: ان الكلام المكتوب في محل إذا كتب في غيره كان موجوداً في المحلين من غير انتقال عن المكان الأول إلى المكان الثاني، ومن غير حدوث في الثاني، وكذلك ان كتب في محلات كثيرة[14]. ولما فطن إلى ان هذا القول يلزمه ان يكون القرآن كلام الله موجوداً في أماكن كثيرة في آن واحد، فقد احتاط بقوله: ان الذي يقرؤه القارىء ليس بكلام الله تعالى، والمسمـوع منـه ليس بكـلام الله تعـالى. ذلـك بأنـه الله يحدث عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه في محل القراءة[15].

ويـوضـح (أبـو علي) رأيـه في اعـادة الاعـراض قائـلاً: ان ما يعـرف الخلق كيفيته أو يقـدرون على جنسـه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجـائـز ان يعاد. وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز ان يعاد. وكل ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقديم في الوجود والتأخير، وان الحـركـات ومـا أشبـه ذلـك مما لا يجوز أن يعاد، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الـوجـود والتأخـير ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك، أو كان ما يقدر عليه ان يفعل في الوقت الثاني يجوز ان يفعل في الـوقت العـاشـر معـاداً، ولـو كان ذلك جائزاً - وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الاجسـام نهايـة - لكـان جائـزاً ان يفعل ذلك في وقتنا هذا. ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الانسـان ما يقـدر ان يفعله في أوقـات لا تتنـاهى فيفعله في هذا الـوقت، ولو كان ذلك جائـزاً لكـان الانسـان لو لم يفعـل ذلـك في هذا الوقت لكان يفعل لها تروكاً لا كل لها، وذلك فاسد. فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات، وكان يعتّل بهذا في وقت كان يزعم ان ترك كل شيء غير ترك غيره، وأن تركاً واحداً يكون لشيئين[16].

وينسب (البغـدادي) إلى (أبي علي) رأيـاً في فنـاء الاعـراض خلاصتـه انـه إذا اراد الله تعـالى افنـاء العـالم خلق عرضاً لا في محل افنى به جميع الاجسام والجواهر. وان الله القادر على افناء العالم جملة، ولكنه غير قادر على افناء بعض الاجسام دون بعض. ان فنـاء الجسم يوجـد لا في مكـان، وهـو مضاد له. ولكل جسم فناء من جنسه. فالسواد الـذي كان في حال وجـوده بعـد البيـاض هو فناء للبياض، وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء. وفناء العَرَض يحل في الجسم، والفناء لا يفنى.

---

١٤ - الاشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٧٤.

١٥ - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٨٣.

١٦ - الأشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٧.

٥ ـ رأي (القاضي عبد الجبار):

أمـا (القـاضي عبـد الجبار) فانه يدقق غاية التدقيق في نظرته إلى العالم أو الكون باعتبـارهـا سبيـلاً «علمياً» يستدل به على الله. فالله قديم وخالق للعالم، والعالم محدث مخلوق من العدم، فكيف فهم (القاضي) ذلك؟

إنـه يقسـم ما في العـالم، باديء ذي بدء، إلى قسمـين هما: المـوجـودات والمعدومات. والموجودات نوعان: أولاً، ما لا أول له، ولا يتصف بهذه الصفة حقاً إلا الله الذي لا يجمع بينه وبين الموجودات شيء إلا الوجود لتميزه بالقدم. وثانياً ما يكون حاصلاً عن اول وهي المحدثات.

والمحـدثـات ـ بدورهـا ـ نوعـان: أولاً: الجـواهـر وهي كل ما يتميز عند وجوده وتكون منفردة أو مجتمعة في أجسام. ثانياً: الاعراض وهي الموجودات التي لا تتميز عند الوجود، أو هي التي تعرض في الوجود ولا تلبث كما تلبث الجواهر.

الجوهر، لغة، أصل الشيء. فإذا قيل جوهر هذا الشراب طيب دلّ على اصله الـذي أخـذ منـه. وفي الاصطـلاح، يعـرّف (القـاضي) الجوهر بانه ماله حيز عند الوجود. ويقصـد بالمتحيـز ما يختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه، ويشغل قدراً من المكـان. وللجـوهـر صفـات أربـع يختص بها وهي: ١ ـ الجـوهـريـة، وهي صفة لذاته فقـط، ٢ ـ التحيـز وهو من مقتضى صفة ذاته، ٣ ـ الوجود: ويكون بالحدوث وهو من الله. ٤ ـ الكينـونـة في جهـة ما، وهـذه تعتمـد على كونـه متميـزاً. وهـذه الصفات تصف آحـاد الجـواهـر، أي الجـواهـر قبل اجتماعها، لأن اجتماعها يشكل الأجسام، وعندئذٍ تستحق صفات أخرى غيرها كالحياة وسواها.

ان التحيـز هو الـذي يوجب الجهـة ويوجب ما يترتب عليها من أعراض واكوان مختلفة كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون. ويجوز ان يخلع الجوهر من جميع ما يصح ان يوجد فيه من لون وطعم ورائحة، ولكنه لا يمكن ان يوجد عارياً عن الكون لأنه لا يجوز وجـوده غير متحيـز، ولا يكـون متحيـزاً إلا بالاكـوان. والكون هو ما يوجب كون الجـوهـر كائنـاً في جهة، والاسامي تختلف عليه، فمتى حصل عقب ضده فهو حركة، وإذا وجـود عقب مثله فهـو سكـون، ومتى كان مبتـدأ فهـو كون، وهو موجود في الجوهر حال حدوثه، فان حصل بقرب هذا الجوهر آخر يسمى مجاورة، ومتى كان على بعد منه يسمى مفارقة ومباعدة.

ان الجوهر الفرد المتحيز الموجود الكائن في جهة ما هو العنصر الأول في تكوين الأجسام، وهو ما ينتهي عنده تجزؤ ها، أي انه هو الجزء الذي لا يتجزأ. وبه يمكن تفسير حدوث العالم، ومن ثم اثبات وجود المحدَث، وهو من صنع الله، ودليل على وجوده. ذلك ان الاجسام تتألف من اجزاء لا تتجزأ، وهذه الاجزاء لا تنفك عن اعراض معينة هي حادثة، وان الجسم الذي يتألف من تلك الاجزاء التي لا تتجزأ بما يلازمها من الاعراض الحادثة هو ذاته حادث أيضاً. وبقول آخر، إذا كانت الاجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ، فهي محدودة اذن، والمحدود ممكن، والممكن لا بد له من واجب يؤثر في ايجاده، وهذا الواجب هو الله.

جائز تحديد الجسم بأنه أصغر جزء طبيعي ذي خواص وصفات معينة، على اعتبار ان الجوهر أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة يدخل في تكوين الاجسام. والأجسام في نظر (القاضي) لا تكون إلا متحيزة وموصوفة بعرض، أي إنها لا تخلو من الأكوان. فالتحيز من مقتضى صفات الذات، ولا يكون ذلك إلا وهو كائن، والكائن يكون على هذا النحو باجتماع أو افتراق أو سكون أو حركة. وحاجة الجسم إلى المكان تبدو في حالتين: في حالة كونه حياً متصرفاً إذ يحتاج إلى المكان ليقله ويثبت عليه، وفي حالة كونه ثقيلاً وهو مستغن عن المكان في غيرهما.

ويذهب (القاضي) إلى أن من المحال تداخل الأجسام والجواهر بعضها مع بعض، إذ لا يصح وجود جسمين أو جوهرين في وقت واحد في مكان واحد، ولذا كان لا بد من وجود الخلاء الذي تتحرك فيه الأجسام[١٧].

وقد قسم (القاضي) الاعراض إلى: مدرك وغير مدرك.

فالمدركات سبعة أنواع: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والاصوات. وغير المدركات كثيرة نحو الشهوة والحياة والقدرة وغيرها. مثال ذلك ان الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز أن لا يحصل مشتهياً، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتهياً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة، والشهوة عرض غير مدرك.

ان الدلالة على حدوث الاعراض تبنى على أصلين: احدهما ان الاعراض

---

١٧ ـ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص ١٢٨.

يجوز عليها العدم. والثاني ان القديم لا يجوز عليه العدم. وبرهان الاصل الأول هو ما ثبت من ان المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته. وبرهان الاصل الثاني هو ما ثبت من ان القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

ان التجربة المشاهدة تعلمنا ان تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا، ومتعلقة بناء، وانها احتاجت الينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدِث وفاعل، وعلى هذا يثبت احتياج الأعراض لمحدِث وفاعل.

ثم ان الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها. وذلك لوجوه: احدها ان الاجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً، وليس كذلك الاعراض، والثاني هو ان العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام. والثالث هو ان الاستدلال بالأجسام يتضمن اثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض[18]

ان افعال العباد وافعال الله اعراض لأنها لا تبقى ولأنها تتغير تغيراً مستمراً.

والأعراض في نظر (القاضي) معان. الحركة هي المعنى الذي يوجب انتقال المتحيز بها من جهة إلى جهة. والسكون هو المعنى الذي يلبث به المتحيز في الجهة وقتين فصاعداً. والاجتماع هو الكون في محلين على سبيل القرب. والافتراق هو الكون في محلين على البعد. والسكون المطلق ما ثبت للموجود عند وجوده. وعلى هذا فإن الأكوان في رأيه هي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والسكون المطلق. وليست الأكوان مجرد أوصاف وأحكام.

وقد رفض (القاضي) نظرية الطفرة ونظرية الكمون اللتين قال بهما (النظّام). وذكر في الرد على النظرية الأولى انه لو صحت لامكن لاحدنا - على حد تعبيره - أن يصير في الوقت الأول بالبصرة وفي الثاني بالصين بدون قطع هذه الاماكن، ولاستطاع أن يرى ما وراء الجدر لطفر الشعاع عليه حتى لا يكون الحائط مانعاً. وذكر في الرد على النظرية الثانية ان منطلقها هو الاعتقاد بأن الأعراض وكل ما يمر على الأجسام من تغييرات تحدث بطبع المحل، أي الجسم الذي تصدر منه. فالله يوجد الأجسام أو المحال ولا يخلق الأعراض. وان القول بالكمون يقود إلى طائفة من النتائج المرفوضة، منها:

---

١٨ - شرح الاصول الخمسة ص ٩٢ وما بعد.

١ ـ أن الله لا يخلق الاعراض أصلاً، ما دامت الحركات والتغيرات كلها تحدث بالظهور من كمون أو بطبع المحل، وهذا يهدم القول بالمعجزات.

٢ ـ نقض نظرية التكليف، اذ يمكن ان تؤدي هذه النظرية من وجه معاكس إلى نتيجة مخالفة وهي ان الله على اعتبار أنه خلق العالم واكمن فيه كل ما سيظهر طبعاً من افعال وتغيرات، فكيف يحاسب الانسان على فعل خلق فيه ويظهر بطبع محله لا بارادته. وعلى هذا الاساس فإن القاضي لا يجيز نظرية الكمون، ويرفض الحل الحتمي لوجود الاعراض، وان كان لا ينكر أن تتمّ الاشياء بالاسباب، إلا انه يوجب ان يوجد سبب مباشر لكل تغير، فلا يصح ان يكون السبب بعيداً كالكمون الذي يزعمون انه خلق مع الأجسام[١٩]

٦ ـ دور الاشاعرة:

هذه الحصيلة «العلمية» التي بلغها المعتزلة في نموهم الفكري لم تكن في الحق إلا نتيجة تعمق مضوا فيه، بل اضطروا إليه اضطراراً غير مرة، بسائق اتساع منهجهم الجدلي الهادف أولاً وأخيراً إلى الذود عن حياض الدين بمزيد من الاجتهاد يود أن يجاوز دوماً كل ما يلفي أمامه من مكتسبات ناجزة. ولعل من الانصاف ان نعترف بان لخصوم المعتزلة، والاشاعرة خاصة، فضلاً في تنمية الفكر العلمي الاعتزالي من جراء الردود التي كانوا يقاومون بها الأفكار الاعتزالية، ولاسيما من جراء تفنيد خصوم المعتزلة الاراء العلمية واعتبارها تمويهاً يخفي وراءه «فضائح» تخالف الدين الصحيح وتجعل اصحابها موضع الاتهام بالابتداع أو الزندقة أو الالحاد أو الكفر. وإذ ذاك كان المعتزلة «مضطرين» إلى مزيد من الجهد لاستنباط اراء جديدة، أو تعمق ارائهم السابقة، مما يسعفهم به فكرهم العقلي المنطقي المدقق، وروحهم الانتقادية التي تود تأييد الاستدلال الذهني بالمعطيات التجريبية المشاهدة.

وفي وسعنا الآن أن نلمع إلى بعض جوانب هذا الاخصاب المتبادل بأن نضرب بعض الأمثلة التي تبين ردود الاشاعرة بوجه خاص على أهم النظريات والاراء «العلمية» الاعتزالية.

---

١٩ ـ عبد الكريم عثمان: المصدر المذكور ص ١٤٧.

لقد أشرنا إلى رأي (البغدادي) الذي يحكي فيه خلاصة آراء الاشاعرة حول العالم، حقيقته ومعناه، واجزائه المفردة والمركّبة، والأعراض وأقسامها وأجناسها وتجانسها وحدوثها وإلى الأجسام وعلاقاتها بالأعراض وحدوثها دلالة على أن لها صانعاً قد أوجدها. فالاشاعرة مثلاً يؤكدون - بعد تفلسفهم - أن جمهور المسلمين يقرون بثبوت الجوهر الفرد جزءاً لا يتجزأ، ويأخذون على (النظّام) «زعمه» بان لا نهاية لاجزاء الجسم الواحد «فلو كان الامر كما قال لم يكن الجبل أعظم من الخردلة إذا لم يكن لا جزاء كل واحد منهما نهاية لان ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود»[٢٠].

وقد اتفق اكثر الكلاميين والمعتزلة على ان الجسم يتألف من اجتماع الجواهر، إلا أنهم اختلفوا في عدد الأجزاء التي يتألف الجسم منها، فالاشعري يرى ان الجسم يتألف من جزأين، واشترط (الكعبي) اجتماع اربعة اجزاء، ورأى (أبو الهذيل) ان الجسم يتألف من ستة أجزاء، وذهب (أبو هاشم) و(قاضي القضاة) إلى أنه يتألف من اجتماع ثمانية أجزاء. بيد أنهم جميعاً يتفقون على ان الجسم متحيز، وان الحركة من أعراضه، وانفرد (العلّاف)، فيما يقول (البغدادي) بأنه قسّم كلام الله عز وجل إلى ما يحتاج إلى محل وإلى ما لا يحتاج إلى محل، فقول الله للشيء كن حادث لا في محل، وائر كلامه حادث في جسم من الأجسام. وينتج عن قوله بوجود كلمة لا في محل «ألا يكون بعض المتكلمين أولى بان يتكلم بها من بعض» وهذا يعني «تصحيح كلام لا لمتكلم» وهذا محال. وقد أجاز (أبو الهذيل) كذلك حركة الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحل في بعض أجزائه ولم يجز مثل هذا في اللون. وقال ان الجزء الذي لا يتجزأ لا يصح قيام اللون به إذا كان منفرداً ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون. «وهذا يوجب عليه ان الله تعالى لو خلق جزءاً منفرداً لم يكن رائياً له»[٢١].

يقول (البغدادي): خالط (النظّام) (هشام بن الحكم) الرافضي وملحدة الفلاسفة وأخذ عنهم قوله بابطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله، وأخذ عن الثنوية قوله بان فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب، وأخذ عن (هشام بن الحكم) أيضاً قوله بان الالوان والطعوم والروائح

٢٠ - أصول الدين ص ٣٦

٢١ - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٩.

والأصوات أجسام، وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد، ومن أجاز مداخلة الأجسام في حيز واحد لزمه إجازة دخول الجمل في سم الخياط.

يقول (النظّام) بانقسام كل جزء إلى لا نهاية فيرفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد. ولكن (البغدادي) «يفضحه» معلناً أن في ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً بها. وذلك قول الله تعالى: «واحاط بما لديهم واحصى كل شيء عدداً»[٢٢]. والحق ان (النظّام) في رده على المنّانية والدهرية ينكر القول بلا تناهي الزمان والمكان[٢٣].

قال الاشاعرة ان الحياة عرض من الأعراض، والاعراض ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها، وقال (النظّام) ان الانسان هو الروح، وهو جسم لطيف مُداخل لهذا الجسم الكثيف، والروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد. ويسارع (البغدادي) فضح ما يترتب على هذا الرأي من نتائج خطرة في مجال الدين. «منها ان الانسان على هذا القول لا يرى على الحقيقة، وانما يرى الجسد الذي فيه الانسان.

ويوجب ذلك ان الصحابة ما رأوا رسول الله ﷺ وانما رأوا قالباً فيه الرسول، كما يوجب ان لا يكون احد قد رأى أباه وأمه وانما رأى قالبيهما» اضف إلى ذلك انه إذا قال في الانسان انه ليس هو الجسد الظاهر وانما هو روح مداخل للجسد لزمه ان يقول في الجماد أيضاً انه ليس هو جسده وانما هو روح في جسده، وهو الحياة المشابكة للجسد. وكذلك القول في الفرس وسائر البهائم وجميع الطيور والحشرات وأصناف الحيوانات وكذلك القول في الملائكة والجن والأنس والشياطين وهذا يوجب ان أحداً ما رأى حماراً ولا فرساً ولا طيراً ولا نوعاً من الحيوان ويوجب ايضاً ان لا يكون النبي رأى مَلَكاً، ويوجب ان الملائكة لا يرى بعضهم بعضاً وانما رأى الراؤ ون قوالب هذه الأشياء. ومن الفضائح المترتبة على هذا الرأي «انه إذا قال ان الروح التي في الجسد هي الانسان، وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبه لزمه ان يقول ان الروح هي الزانية، والسارقة، والقاتلة، فإذا جلد الجسد، وقطعت يده، صار المقطوع غير السارق، والمجلود غير الزاني، وفي هذا غنى، ويقول الله عز وجل: «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء

---

٢٢ ـ الفرق بين الفرق ص ٨٤.

٢٣ ـ س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ـ القاهرة ١٩٤٦ ص ١٦.

بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم». ويضيف (البغدادي) مختتماً «وكفاه بعناد القرآن خزياً»[٢٤].

وحين يذهب (النظّام) إلى ان افعال الحيوان كلها من جنس واحد، وهي كلها حركات وسكون. والسكون حركة اعتماد والعلوم والارادات من جملة الحركات، وهي الأعراض، وان الاعراض كلها جنس واحد، وهي كلها حركات، وان الألوان والطعوم والاصوات والخواطر أجسام مختلفة ومتداخلة، ينكر (البغدادي) هذا المذهب ويرى ان من نتائجه انه يوجب ان يكون الايمان مثل الكفر، والعلم مثل الجهل، والحب مثل البغض، وان يكون فعل النبيّ بالمؤمنين مثل فعل ابليس بالكافرين وان تكون دعوة النبي إلى دين الله مثل دعوة ابليس إلى الضلالة. ولو صح مذهب (النظّام) في ان هذه الافعال كلها جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين كما لا يكون من النار تبريد وتسخين، ألزمه (البغدادي) بناء على هذا الاصل أن لا يغضب على من شتمه ولعنه لأن قول القائل لعن الله (النظّام) عن (النظّام) مثل قوله رحمه الله. وقوله انه ولد زنى كقوله انه ولد حلال[٢٥].

ومهما بلغت شناعة اراء (النظّام) واقواله «العلمية» في نظر (البغدادي) والاشاعرة بوجه عام، فإنها تقصر عما جاء به (معمّر بن عبّاد السلمي) من منكرات جعلته رأساً للملحدة وذنباً «للقدرية»، ذلك ان فضائحه على الاعداد كثيرة الامداد. منها انه كان يقول ان الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وانه لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام وهذا خلاف قوله تعالى «قل الله خالق كل شيء، وهو الواحد القهار»، وخلاف قوله تعالى في صفة نفسه: «له ملك السموات والأرض يحييّ ويميت وهو على كل شيء قدير». وكان يزعم ان الله انما خلق الأجسام، والأجسام احدثت الاعراض باعتبار أن كل ما سبق من حياة وموت وسمع وبصر ولون وطعم ورائحة ما هو إلا عرض في الجسم من فعل الجسم بطبعه. والاصوات عنده فعل الأجسام المصوتة بطباعها، وفناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه. فليس لله تعالى في الاعراض صنع ولا تقدير. وفي قوله ان الله تعالى لم يخلق حياة ولا موتاً تكذيب منه لوصف الله سبحانه نفسه بأنه يحيي ويميت، وكيف يحيي ويميت من لا يخلق حياة ولا موتاً.

٢٤ ـ الفرق بين الفرق ص ٨٢.

٢٥ ـ المصدر السابق ص ٨٤.

وكـذا فإن القـرآن في رأي (معمّـر) فعل الجسم الذي حلّ الكلام فيه، وليس هو فعـلاً لله تعـالى ولا صفـة له فليس يصح إذن ان يكون لله كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل، ويفضح (البغدادي) ما ينتج عن ذلك بقوله: إذا لم يكن لله كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف، وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع احكام الشريعة.

وقـد حاول (الكعبي) الـدفـاع عن (معمّـر) فقـال: ان (معمّـراً) كان يقول ان الانسـان لا فعـل له غير الارادة، وسـائـر الأعـراض أفعـال الأجسـام بالطباع. ولكن (البغدادي) يدحض هذه المحاولة ويقول: ان صحت هذه الرواية عن (معمّر) لزمه ان يكـون الطبـع الـذي نسب اليـه فعـل الأعـراض اقوى من الله عز وجل لأن افعال الله أجسام محصورة، وافعال الطباع اصناف من الأعراض، هي اصناف لا نهاية لها، كل صنف منها غير محصور العدد.

الانسـان في نظـر (العـلاّف) هو الجسد فقط دون النفس بدليل آيات منها «خلق الانسان من صلصال كالفخّار». والانسان لدى (النظّام) هو النفس أو الروح المداخل للجسـد مداخلة المـائيـة في الـورد، والـدهنية في السمسم والسمنية في اللبن. فالروح جسم لطيف مشـابـك للبـدن، والبـدن آلـة الـروح أو قالبها. أما (معمّر) فانه يرى ان الانسان هو معنى، أو انه جوهر غير الجسد المحسوس. والجسد آلة هذا الانسان ليس غير. إن الانسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة والحكمة. ثم هو لا متحـرك ولا ساكن ولا متلون، فلا يرى ولا يوصف بالطـول أو العـرض أو العمق ولا يلمس ولا يحس ولا يحل موضعـاً دون موضـع ولا يحصـره زمان، وما علاقته بالجسد إلا علاقـة تدبير وتصـريف، وليس علاقـة حلول وتمكّن. وقـد اكتفى (الشهرستاني) بأن يقـول ان (معمّـراً) أخـذ هذا القـول عن الفـلاسفـة الـذين قضـوا باثبات النفس الانساني الذي هو على رأيهم جوهر قائم بنفسه لا متحيز ولا متمكن، واثبتوا أن من جنس ذلك موجـودات عقليـة دعـوهـا العقـول المفـارقة[٢٦]. ولكن هذا التبيان «التاريخي» لا يعفي (معمّـراً) من النقـد «الـديني» الـذي يفضـح به (البغدادي) كفره في الحق إذ يتجه إليه مخاطبـاً: «إذا قيـل لـ (معمّـر): أتقـول ان الانسـان في هذا الجسـد أم في السـماء أم في الأرض أم في الجنـة أم في النار؟ قال: لا اطلق شيئـاً من ذلك ولكني أقول إنه في الجسد مدبّر، وفي الجنة منعم، أو في النار معذّب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكنـاً، لأنـه ليس بطـويـل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن، فوصف الانسـان بما

٢٦ ـ الملل والنحل ج ١ ص ٧٤.

يوصف به الآله سبحانه، لأنه وصفه بأنه حي عالم قادر حكيم، وهذه الاوصاف واجبة لله تعالى، ثم نزّه الانسان عن ان يكون متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أو رطباً أو يابساً أو ذا لون أو وزن أو طعم أو رائحة، والله سبحانه منزّه عن هذه الأوصاف. وكما زعم ان الانسان في الجسد مدبّر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه، كذلك الاله عنده في كل مكان على معنى انه مدبّر له عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكأنه أراد أن يُعبَد الانسان لوصفه إياه بما يوصف الاله به. فلم يحسن على اظهار القول بذلك فقال بما يؤدي اليه. ثم ان هذا القول يوجب عليه أن لا يرى انسان انساناً، ويوجب أن لا يكون الصحابة رأوا رسول الله ﷺ، وكفاه بذلك خزياً[٢٧]

وافق (الجاحظ) اصحاب الطبائع، وزاد عليهم بأن المعارف كلها طباع، ورأى ايضاً ان لا فعل للعباد إلا الارادة، وان سائر الافعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وانها وجبت بارادتهم. فإذا صح ان لا فعل للإنسان إلا الارادة لزمه في نظر (البغدادي) أن لا يكون الانسان مصلياً ولا صائماً ولا حاجاً ولا زانياً ولا سارقاً ولا قاذفاً ولا قاتلاً، لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً ولا حجاً ولا زنى ولا سرقة ولا قتلاً ولا قذفاً. لان هذه الافعال عنده غير الارادة وإذا كانت هذه الافعال التي ذكرناها عنده طباعاً لا كسباً لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب لأن الانسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون له كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه.

ومن ضلالات (الجاحظ) قوله باستحالة عدم الاجسام بعد حدوثها، فان ذلك يوجب القول بان الله سبحانه يقدر على خلق شيء لا يقدر على افنائه وانه لا يصح بقاؤه بعد ان خلق الخلق منفرداً كما كان منفرداً قبل أن خلق الخلق. أما الاشاعرة فإنهم يقولون ان الله يفني الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، ولا يجعلون الله غير قادر على افناء ذلك كله، وقد ذهبوا إلى دوام الجنة والنار باعتماد الخبر لا الاستدلال. ولا تقل ضلالة (الجاحظ) عن رتبة الفضيحة في قوله بان الله لا يدخل النار أحداً وانما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود. إذ يلزمه على هذا القول ان يقول في الجنة انها تجذب اهلها إلى نفسها بطبعها وان الله لا يدخل احداً الجنة، فإن

٢٧ ـ الفرق بين الفرق ص ٩٤.

قال بذلك قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء. وان قال: ان الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن يدخل النار اهلها[٢٨].

ولا يظنن أحد أن الفكر «العلمي» يقرّب اراء المعتزلة بعضهم من بعض بل الامر في حكم الاشاعرة عليهم خلاف ذلك. وقد أظهر (البغدادي) اختلافهم في الموضوع الواحد فالبصريون منهم أقروا، مثلاً، بان الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والالوان، وانكروا ان يرى نفسه كما انكروا ان يراه غيره. وزعم (الكعبي) ان الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره، وتبع (النظّام) في قوله: ان الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة. ويتفق المعتزلة (البصريون) مع الاشاعرة في ان الله عز وجل سامع للكلام والاصوات على الحقيقة لا على معنى انه عالم بهما. ولكن (الكعبي) و(البغداديين) من المعتزلة يرون ان الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الادراك. المسمى بالسمع. وتأولوا وصفه بالسميع البصير على معنى انه عليم بالمسموعات التي سمعها غيره، وبالمرئيات التي يراها غيره[٢٩].

وبينا يثبت أهل السنة والجماعة الاعراض ويستدلون عليها بمشاهدة ان الجسم يتحرك بعد كونه ساكناً، ولا يجوز ان يكون تحركه لعينه لوجود عينه في حال سكونه غير متحرك، وبذا فإن تحركه يكون لمعنى غير ذاته، وكذلك الجسم اسوّد بعد أن كان أبيض، ولم يكن.اسود لعينه لوجود عينه في حال لم يكن فيها اسود، وبذا فانه انما كان اسود لمعنى قام به. بيد أن اتباع (أبي هاشم الجبّائي) ينكرون ذلك لانهم ينفون الادراكات ويرون ان الانسان صار رائياً سامعاً بعد أن لم يكن كذلك وزعموا ان الموت ليس بمعنى وان صار الجسم ميتاً بعد ان كان حياً، ولكنهم يقعون في التناقض بدون أن يدروا انهم افسدوا على أنفسهم بذلك طريق الاستدلال على اثبات الأعراض[٣٠].
وكذلك يخطىء (أبن الجبّائي) حين يحسب ان الشك ليس بمعنى[٣١] وهو في نظر (البغدادي) عرض من الأعراض، انه العَرَضَ السادس عشر كما ذكرنا.

وبوجه اعم، من فضائح (أبي هاشم) انه قال بنفي جملة من الأعراض التي اثبتها أكثر مثبتي الاعراض، إلى جانب نفيه الشك عرضاً، وذلك مثل البقاء والادراك

---

٢٨ ـ المصدر السابق ص ١٠٦.
٢٩ ـ المصدر السابق ص ١٠٩
٣٠ ـ اصول الدين ص ٣٧.
٣١ ـ المصدر السابق ص ٤٤.

والكـدرة والألم. وقـد زعم ان الألم الذي يلحق الإنسان عند المصيبة، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى اكثر من ادراك ما ينفر عنه الطبع. والادراك ليس بمعنى عنـده، ومثله ادراك جواهـر أهـل النـار في النـار، وكـذلك اللذات عنده ليست بمعنى ولا هي أكثـر من ادراك المشتهى، والادراك ليس بمعنى. وقـال في الألم الـذي يحدث عنـد الـوبـاء أنـه معنى كالألم عنـد الضرب، واستدل على ذلك بأنه واقع تحت الحس، وهـذا من عجـائبه لأن ألم الضرب بالخشب والالم بسعوط الخردل والتلدع بالنار وشـرب الصـبر سواء في الحس. ويلزمـه إذا نفى كون اللذة معنى ألا يزيـد لذات أهل الثـواب في الجنـة على لذات الأطفـال التي نالوها بالفضل لاستحالة ان يكون لا شيء أكثـر من لا شيء وقـد قال: ان اللذة في نفسهـا نفـع وحسن فاثبت نفعـاً وحسنـاً ليس بشيء وقال: كل ألم ضرر وجاء من هذا الضرر ما ليس بشيء عنده.

وقـد قاد قول (أبي هاشم) في الفنـاء إلى فضيحـة خلاصتهـا ما يلي: لقد ذهب (ابن الجبّائي) إلى ان الله تعالى لا يقدر على ان يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض، وبنى رأيـه على دعـواه بأن الأجسـام لا تفنى الا بفناء يخلقه الله تعالى لا في محل يكـون ضداً لجميـع الاجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائماً بشيء منها، فإذا كان ضداً لها نفاها كلها. ويعلّق (البغدادي) على ذلك بقوله: «وحسبه من الفضيحة في هذا قوله بأن الله يقدر على افناء جملة لا يقدر على افناء بعضها»[٣٢].

---

٣٢ ـ الفرق بين الفرق ص ١١٨.

الباب الثاني

مفكروا المعتزلة

الفصل الأول
مدرسة البصرة

١ ـ تمهيد: الحسن البصري:

الاعتـزال، أو فهم الـدين الاسـلامي والدفاع عنه باعتماد النهج العقلي بالدرجة الأولى، حركـة فكـريـة تتصف بروح نشـاطها الذهني بما لا يقل تميزاً عن اتصافها بآراء محددّة قال بها المعتـزلـة في مواضيـع شتى تنـاولوها بالبحث والتمحيص. ومن المفيد أن ننطلق من الالماع إلى مفكر يعتبره (أبو حيان التوحيدي)[1] من أعلام المعتزلة، ونعني به (الحسن البصـري) الـذي، بالاتصـال به، وبـالانفصال عنه، تكامل الفكر الكلامي العقـلي وزاد دقـة وعمقـاً وإرهـافاً، فكان من ذلك مولد الحركة «الرسمية» للاعتزال في مذهبي مؤسسيها الأولين وهما (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد)، وكلاهما أخذ عن معلمهما (الحسن).

ولد (الحسن البصري) سنة ٣١ هـ، وأبوه (يسار) مولى (زيد بن ثابت) صاحب رسول الله وكاتب الوحي. وأمه (خيرة) مولاة (أم سلمة) زوج النبي وقد نشأ في بيتها، ولقي جماعة كثيرة من الصحابة، وسمع منهم. وقد تحدث عنه الاستاذ (أبو الحسن علي الحسني الندوي) في كلامه على الجهود الاصلاحية في القرن الهجري الثاني، وذكر أن «الله قد جمع في (الحسن البصـري) من الفضـائـل والمـواهب مااستطـاع به أن يؤثـر في قلوب النـاس، ويـرفـع به قيمـة الـدين، وأهـل الـدين، في المجتمع. فقد كان واسع العلم، غزير المادة في التفسير والحديث، ولم يكن لأحد في ذلك العصر أن ينشر دعوته ويقـوم بالاصـلاح إلا إذا كان مُستَـوفَرّاً على هذين العلمين، وقد أدرك عصر الصحابة وعـاصـر كثـيراً منهم، ويظهر من حسابه ومواعظه أنه درس هذا العصر دراسة عميقة، وأدرك روحـه، وعـرف كيف تطـور المجتمع الاسلامي، ومن أين انحرف. وكان واسع

---

(١) ـ أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين ـ تحقيق محمد بن تاويت الطبخي (دمشق ١٩٦٥) ص ٤٧٣.

الاطلاع، دقيق الملاحظة للحياة ومختلف الطبقات وعوائدها وأخلاقها وعللها وأدوائها كطبيب مارس العلاج مدة»[٢]. وكان غاية في الفصاحة بل كان من دراري النجوم علماً وتقوى، وزهداً وورعاً، وعفة ورقة وفقهاً ومعرفة، يجمع مجلسه ضروباً من الناس، وهذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقف منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام وهذا يحكي له الفتيان، وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الوعظ، وهو في جميع ذلك كالبحر اللجاج تدفقاً، وكالسراج الوهاج تألقاً[٣]... وكان من أثر إخلاصه وتفانيه في الدعوة وتأثيره في القلوب أن أجمعت القلوب على حبه والاعتراف بفضله وشغلت به البصرة حتى إذا مات في أول رجب من سنة ١١٠ هـ ـ وكان دفنه بعد صلاة الجمعة ـ تبع الناس كلهم جنازته واشتغلوا به، فلم تقم صلاة العصر بالجامع لأنه لم يبق بالمسجد من يصلي العصر.

عني الاستاذ (الندوي) (بالحسن البصري) واعظاً يحارب النفاق ويصدع بالحق بشجاعة أمام رجال الحكم. ولكن (الحسن) كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر «بالكلام الفصل» ويذكر (التوحيدي) أنه في دفاعه عن الدين يتميز باللفظ الجزل والصدر الرحب والوجه الصلب، يجلس تحت كرسيه (قتادة) صاحب التفسير، و(عمرو) و(واصل) صاحبا الكلام[٤]. وقد سأل رجل (الحسن): ماتقول في الفتن؟ مثل (يزيد بن المهلب) و(ابن الأشعث) فقال: لاتكن مع هؤلاء ولامع هؤلاء. فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا (أبا سعيد)؟ فغضب ثم مال بيده فخطر بها، ثم قال: ولامع أمير المؤمنين نعم، ولامع أمير المؤمنين!»[٥].

ولما ولي (عمر بن عبد العزيز) الخلافة كتب إلى (الحسن البصري) يسأله عن الامام العادل، فأجاب (الحسن) بكتاب يقول فيه: اعلم ياأمير المؤمنين، أن الله جعل الامام العادل قِوام كل مائل، وقصد كل جائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونَصفَة كل مظلوم، ومَفزَع كل ملهوف. والامام العادل ياأمير المؤمنين كالراعي الشفيق على إبله، الرفيق بها، الذي يرتاد لها أطيب المراعي، ويذودها عن

---

(٢) ـ رجال الفكر والدعوة في الاسلام ـ دمشق ١٩٦٠ ص ٥٦.

(٣) ـ أبو حيان التوحيدي: المقابسات ـ تحقيق حسن الندوبي ـ القاهرة ١٩٢٩ ص ٥٣.

(٤) ـ المصدر السابق ص ٥٤.

(٥) ـ طبقات ابن سعد ج ٧ ص ١١٩.

مواقع الهلكة، ويحميها من السباع، ويكنّها من أذى الحر والقر. والامام العدل ياأمير المؤمنين كالأب الحاني على ولده، يسعى لهم صغاراً ويعلّمهم كباراً، ويكتسب لهم في حياته، ويدّخر لهم بعد مماته. والامام العدل ياأمير المؤمنين كالأم الشفيقة البرّة الرفيقة بولدها، حملته كرهاً، ووضعته كرهاً، وربّته طفلاً، تسهر بسهره، وتسكن بسكونه، ترضعه تارة وتفطمه اخرى، وتفرح بعافيته، وتغتم بشكايته. والامام العادل ياأمير المؤمنين وصيّ اليتامى، وخازن المساكين، يُربّي صغيرهم، ويموّن كبيرهم. والامام العادل ياأمير المؤمنين كالقلب بين الجوارح، تصلح الجوارح بصلاحه، وتفسد بفساده. والامام العادل ياأمير المؤمنين هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله ويسمعهم، وينظر إلى الله ويُريهم، وينقاد إلى الله ويقودهم، فلا تكن ياأمير المؤمنين فيما ملّكك الله (عز وجل) كعبد ائتمنه سيده واستحفظه ماله وعياله فبدّد المال وشرّد العيال فأفقر أهله وفرّق ماله.

واعلم ياأمير المؤمنين أن الله أنزل الحدود ليزجر بها عن الخبائث والفواحش، فكيف إذا أتاها من يليها! وإن الله أنزل القصاص حياة لعباده، فكيف إذا قتلهم من يقتص لهم! واذكر ياأمير المؤمنين الموت ومابعده، وقلة اشياعك عنده، وأنصارك عليه، فتزوّد له ولما بعده من الفزع الأكبر(٦) . . .

وقد أضاف (الحسن البصري) إلى هذه النظرة المسؤولة إلى الحكم وعلاقة الحاكم باتباعه، يسمع كلام الله ويسمعهم، وينقاد إلى الله ويقودهم، أضاف واجب الصدق والاخلاص، وترجيح المنفعة الأكبر على المنفعة الأدنى، ولما سأل (ابن هبيرة) كلاً من (الحسن البصري) و(الشعبي) عن كتب تأتيه من عند (يزيد بن عبد الملك) فيها بعض مافيها وأنه إذا أنفذها وافق سخط الله، وإن لم ينفذها خشي على دمه؟ أجاب (الشعبي) قائلاً: قارب وسدّد فإنما أنت عبد مأمور. ولكن (الحسن) رفض هذه الانتهازية وقال: يا(ابن هبيرة) خَفِ الله في (يزيد) ولاتخفْ (يزيد) في الله. إن الله مانعك من (يزيد) وإن (يزيد) لايمنعك من الله. يا (ابن هبيرة)، لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق، فانظر ماكتب إليك فيه (يزيد) فاعرضه على كتاب الله تعالى، فما وافق كتاب الله تعالى فأنفذه، وماخالف كتاب الله فلا تنفذه، فإن الله أولى بك من (يزيد)، وكتاب الله أولى بك من كتابه . . .(٧)

(٦) ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ١ ص ٣٩.

(٧) ـ المصدر السابق ج ١ ص ١٨.

وبمثل هذا الفكر العقلي ينظر (الحسن البصري) إلى اختلاف الناس في آرائهم وسلوكهم، ويأخذ بما يراه بعقله صحيحاً، وإن انتهى سلوكه إلى غير السلوك المبسّط التقليدي في الناس. كان يوافق الخوارج في رأيهم بأن (علياً) أخطأ في التحكيم، ولكنه لايعتنق مذهبهم. وكان إذا جلس فتمكن في مجلسه ذكر (عثمان) فترحم عليه ثلاثاً، ولعن قتلته ثلاثاً، وقال: لولم نلعنهم للُعِنّا. ثم يذكر (علياً) فيقول: لم يزل أمير المؤمنين (علي) رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حَكَّم، فلِمَ تُحَكِّمّ والحق معك؟ ألا تمضي قدماً ـ لاأبالك ـ وأنت على الحق»[8]. وإذا نظر (الحسن) في استلال السيوف الصوارم بنتيجة الاختلافات السياسية الدامية، أعلن رأيه قائلاً: تلك دماء طهّر الله منها أسيافنا فلا نلطخ بها ألسنتنا».

ويعترف (الحسن البصري) بأن العقل لايتسم به الناس كافة. يقول: «لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا»[9]. وهذا يعني أن للعقل قيمة لايتمتع بها الناس جميعاً، لأن الناس يتمايزون في العقل والعلم تمايزهم في الحمق والعبادة. يقول: «لسان العاقل من وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكّر، فإن كان له قال، وإن كان عليه سكت. وقلب الأحمق من وراء لسانه فإذا أراد أن يقول قال، فإن كان له سكت، وإن كان عليه قال». [10].

وعلى هذا فإن «التقدير نصف الكسب، والتؤدة نصف العقل، وحسن طلب الحاجة نصف العلم»[11]. «والعلم علمان: علم في القلب، فذاك العلم النافع، وعلم في اللسان، فذاك حجة الله على عباده»[12]. وإن الرجل «يكون عالماً ولايكون عابداً، ويكون عابداً ولايكون عاقلاً»[13]؛ وهذا ينم عن افتراق العلم عن العبادة، وافتراق العبادة عن العقل.

وقد ذُكِرَ القدر في مجلس (الحسن البصري) فقال: إن الله خلق الخلق للابتلاء، لم يُطيعوه بإكراه، ولم يعصوه بغَلبة، لم يُهملهم من الملك وهو القادر على ماأقدرهم

---

(٨) ـ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٣٨٦.

(٩) ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٢٤٤.

(١٠) ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٢٤٠.

(١١) ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٢٥٤.

(١٢) ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٢٢٧.

(١٣) ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٢٢٠.

عليه، والمالك لما ملّكهم إياه، فإن يأتمر العباد بطاعة الله لم يكن الله مثبطاً لهم، بل يزيدهم هدى إلى هداهم، وتقوى إلى تقواهم، وإن يأتمروا بمعصية الله، كان الله قادراً على صرفهم إن شاء، وإن خَلّى بينهم وبين المعصية فمن بعد إعذار وإنذار. وفي هذا القول يتجلى رأي (الحسن البصري) في حرية الانسان المحدودة بهدي الله، فإذا أطاع الانسان زاده الله هدى إلى هداه، وإن عصى كان الله قادراً على صرفه عن العصيان إن شاء. ومن المحال أن يتدخل الله ليمنع طاعة العبد. ويثبط همته في فعل الخير. وإنما يزيده تقوى وهدى؛ وإذا جنح العبد إلى العصيان لم يكن الله بعاجز عن حرفه عن الشر لو شاء، ولكنه يخلّي بين العبد وبين المعصية من بعد إعذار وإنذار، حتى يتم حمل العبد مسؤولية عمله كاملة. وبهذا يتضح مخالفة (الحسن البصري) رأي الجبرية، واتجاهه في منحى تحرير قدرة الانسان.

أحسن (الحسن البصري) النظرة إلى الصحابة، وقد ذُكروا عنده فقال: رحمهم الله، شهدوا وغِبْنا، وعلموا وجهلنا، فما اجتمعوا عليه اتبعْنا، وما اختلفوا فيه وقفنا. وأجاد في وصف (علي بن أبي طالب) حين جاءه رجل فقال: يا(أبا سعيد)، إنهم يزعمون أنك تبغض (علياً). فبكى حتى اخضلّت لحيته، ثم قال: كان (علي بن أبي طالب) سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه، وربّانيَّ هذه الأمة، وذا فضلها، وذا قرابة قريبة من رسول الله ﷺ، لم يكن بالنؤومة عن أمر الله، ولا بالملولة في حق الله، ولا بالسرُّوقة لمال الله، أعطى القرآن عزائمه ففاز منه برياض مونقة، وأعلام بيّنة، ذاك (علي بن أبي طالب) يالُكَع.[14]

ونختم بوصف (خالد بن صفوان) (الحسن البصْري) إذ قال: كان أشبه الناس علانية بسريرة، وسريرة بعلانية، وآخذ الناس لنفسه بما يأمر به غيره، ياله من رجل استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم، واحتاجوا إلى مافي يديه من دينهم.[15].

٢ ـ واصل بن عطاء الغزّال:

ولد (أبو حذيفة واصل بن عطاء) في المدينة سنة ٨٠ هـ / ٦٩٩ ـ ٧٠٠م، وهو مولى (بني ضبة) وقيل مولى (بني مخزوم). سافر إلى البصرة، وأقام فيها، وعرف ثمة

---

(١٤) ـ العقد الفريد ج ٢ ص ٢٢٩.

(١٥) ـ العقد الفريد ج ٢ ص ٢٣٠.

(جهم بن صفوان) والشاعر (بشار بن برد) ولزم مجلس (الحسن البصري) ثم انفصل عنه في رواية تذكر اختلافهما حول حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين. وتزوج أخت (عمرو بن عبيد)، وتوفي سنة ١٣١ هـ / ٧٤٨ - ٧٤٩م.

لقب (واصل) بالـ (غزّال). واختلف الناظرون في سبب ذلك، وقد رد (الجاحظ) رأي من يقول أن سبب التسمية ممارسة (واصل) مهنة الغزّال، وذهب إلى أنه لقب (غزّالاً) لأنه «كان يكثر الجلوس في سوق الغزّالين، إلى (أبي عبد الله) مولى (قطَنَ الهلالي)»[١٦] ليتصدق على النسوة المتعففات.

كان (واصل) طويل العنق جداً، كما كان ألثغ شديد اللثغة قبيحها. وقد قال في وصفه (بشار بن برد) الأعمى بعد اختصامهما:

مالي أشايع غزّالاً له عنق ... كنِقْنِق الدوّ[١٧] إن ولّى وإن مثلا

عنق الزرافة، ما بالي وبالكم ... أتكفرون رجالاً كفروا رجلاً

وقد احتال (واصل) على اللثغة فكان «أحد الأعاجيب. كان يخلص كلامه من الراء ولايُفطَن لذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه وقد مدحه أحد شعراء المعتزلة بقوله:

عِلمٌ بإبدال الحروف وقامع ... لكل خطيب يغلب الحقَّ باطلهْ

وقال غيره:

ويجعل البُرَّ قمحاً في تصرفه ... وخالف الراء حتى احتال للشَّعَرَ

ولم يطق «مطراً» والقول يعجله ... فعاذ بالـ «غيث» إشفاقاً من المطر

وأشار (الجاحظ) إلى الحرج الذي كان يشعر به (واصل) من جراء لثغته، ولاسيما في جدله مع أرباب النحل وزعماء الملل فقال:

«ولما علم (واصل بن عطاء) أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء االملل، وأنه لابد له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وإن حاجة المنطق إلى الحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ماتستمال به القلوب، وتثنى

---

(١٦) - الجاحظ: البيان والتبيين القاهرة ١٩٤٨ ج ١ ص ٣٢ - ٣٤.

(١٧) - النقنق: ذكر النعام. والدوّ: البرية.

به الأعناق، وتزين به المعاني، وعلم (واصل) أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام واللسان المتمكن، والقوة المتصرفة، . . . ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، ـ رام (أبو حذيفة) اسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأنى تستره والراحة من هجنته، حتى انتظم له ماحاول، واتسق له ماأمل». [١٨]

صادق (واصل) (بشاراً)، وكان (بشار) كثير المديح لـ (واصل) قبل أن يدين (بشار) بالرجعة، ويكفّر جميع الأمة، فروي عن (واصل) قوله بعد اختصامهما: «أما لهذا الأعمى المكنى (بأبي معاذ) من يقتله. أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ثم ولا يكون سدوسياً أو عقيلياً. قال: «هذا الأعمى»، ولم يقل: (بشاراً) ولا (ابن برد)، ولاالضرير؛ وقال: «من أخلاق الغالية» ولم يقل المغيرية ولا المنصورية؛ وقال: «لبعثت إليه» ولم يقل: لأرسلت إليه؛ وقال: «على مضجعه» ولم يقل على فراشه، ولامرقده. وقال: «يبعج» ولم يقل: يبقر. وذكر (بني عقيل) لأن (بشاراً) كان يتوالى إليهم. وذكر (بني سدوس) لأنه كان نازلاً فيهم»[١٩].

كان (واصل)، كما يقول (الجاحظ) يعي أنه «داعية مقالة، ورئيس نحلة وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل» وقد دعا ذلك (واصلاً) وأتباعه من المعتزلة إلى رد هجمات خصومهم من المسلمين وغير المسلمين «ردوا هجمات القائلين بالجبر، والمنكرين لله، وماأثار اليهود والنصارى والمجوس من شكوك، ونشطوا لهذا العمل نشاطاً بديعاً. فـ (واصل بن عطاء) كما يقول عنه (المرتضى)، «كان أعلم الناس بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين» وقد أخذ بعد معرفة أقوالهم يرد عليهم في فصاحة من القول يصفها (بشار) بقوله فيه:

وقال مرتجلاً تغلي بداهته ... كمِرجل القين لما حُفَّ باللهب

وتصفه زوجه فتقول: «كان إذا جَنّه الليل صف قدميه يصلي، ولوح ودواة بجانبه. فإذا سرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته».

---

(١٨) ـ البيان والتبيين ج ١ ص ١٤ ـ ١٦.

(١٩) ـ المبرد: الكامل ـ القاهرة ج ٣ ص ١٩٣.

لم يكتف (واصل) بذلك بل بعث دعاته إلى الأمصار يجادلون أصحاب التعاليم المخالفة وينشرون آراءه. بعث (عبد الله بن الحارث) إلى المغرب، و(حفص بن سالم) إلى خراسان يناظر (جهماً) القائل بالجبر، كما بعث إلى اليمن وإلى الجزيرة وإلى أرمينية. ويذكر (ياقوت) في مادة (تاهرت)، وهي قرب (تلمسان)بالمغرب، «إن مجمع الواصلية ـ أصحاب واصل بن عطاء ـ كان قريباً من تاهرت، وكان عددهم نحواً من ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها».

قال (صفوان الأنصاري) في وصف (واصل) ورفاقه ودعاته وفرقته:

متى كان غزّال له يا (ابن حوشب) غلام (كعمرو) أو (كعيسى بن حاضر)؟[٢٠]

أما كان (عثمان الطويل ابن خاله) أو (القرم حفص) نُهيه للمخاطر؟
له خلفَ شعب الصين في كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لايَفُلُّ عزيمهم تهكُّمُ جبار ولاكيدُ ماكر
إذا قال: مروا في الشتاء، تطوعوا وإن كان صيف لم يُخفَ شهرنا جر[٢١]
بهجرة أوطان وبذلٍ وكلفة وشدة أخطار وكدّ المسافر
فأنجح مسعاهم وأثقبَ زندهم وأورى بفلج للمخاصم قاهر
وأوتاد أرض الله في كل بلدة وموضع فتياها وعلم التشاجر
وما كان سحبان يشقّ غبارهم ولاالشُدق من حيّي هلال بن عامر
ولا الناطق (النخار) والشيخ (دغفل) إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر[٢٢]
ولا القالة الأعلون رهط (مكحل) إذا نطقوا في الصلح بين العشائر[٢٣]

---

(٢٠) ـ عيسى بن حاضر من المعتزلة، وكان من أصحاب (عمرو بن عبيد) ـ راجع كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٣٣٧.

(٢١) ـ كل شهر شديد الحر، أو شهر رجب أو صفر، لأن الابل تبخر فيه أي يشتد عطشها.

(٢٢) ـ هو النخار بن أوس العذري، معاصر الشاعر جميل بثينة ـ ولقب النخار لأنه ربما حمى في الكلام فنخر أما دغفل فانه دغفل بن حنظلة السدوسي، قتلته الأزارقة وكان بارعاً في علم النسب حتى قيل: أنسب من دغفل.

(٢٣) ـ المكحل هو عمرو بن الأهتم المنقري.

بجمـــع من الجُفَّـــين : راض وســاخــط
وقــد زحفت بُداؤ هم للمحَــاضــر[٢٤]
تلقــب بالــ (غــزّال) واحــد عصــره
فمــن لليتــامــى والـقبيــل المكــاثــر
ومــن لحروري ، وآخــر رافضٍ
وآخــر مرجــيّ ، وآخــر جائــر[٢٥]
وأمــر بمــعــروف وإنــكــار منــكــر
وتحــصــين ديــن الله من كل كافــر
تراهــم كأن الطــير فوق رؤوســهــم
على عمّــة معــروفــة في الــعشــائــر
وسيــماهــم معــروفــة في وجــوهــهم
وفي المشي حُجّــاجــاً وفــوق الأبــاعر
وفي ركــعــة تأتــي على الــليــل كله
وظــاهــر قول في مثــال الــضــمائــر
وفي قصّ هداب ، وإحــفــاء شارب
وكــوْر على شيــب مضــيء لنــاظــر
وعــنــفــقــة مصــلومــة ولــنــعــله
قبــالان في رون رحيب الخــواصــر[٢٦]
فتــلك علامــات تحيــط بوصــفــهــم
ولــيس جهــول الــقــوم في علم خابــر

وقد ذكر (ابن النديم) أن (واصلاً) قد وضع التصانيف الآتية :

كتاب أصناف المرجئة ـ كتاب التوبة ـ كتاب المنزلة بين المنزلتين ـ كتاب خطبته التي أخرج منها الراء[٢٧] ـ كتاب معاني القرآن ـ كتاب الخطب في التوحيد والعدل ـ كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد ـ كتاب السبيل إلى معرفة الحق ـ كتاب في الدعوة ـ كتاب طبقات أهل العلم والجهل ـ وغير ذلك ،[٢٨] كما نسب إليه تأليف كتاب فيه ألف مسألة للرد على المانوية .[٢٩] .

كان (واصل بن عطاء) ، كما يقول (اسماعيل مظهر) «حامل لواء المصلحين ، ومن أكبر الفلاسفة ، وهو أول ناشر للواء حرية الفكر في عصور المدنية العربية»[٣٠]

---

(٢٤) ـ الجفان : بكر وتميم . والروقان : بكر وتغلب . والغاران . الأزد وتميم . والبداء جمع باد ، وهو ساكن البادية . والمحاضر : المناهل يجتمعون عليها

(٢٥) ـ جائر : من المجبرة لأنه ينسب الجور إلى الله .

(٢٦) ـ العنفقة . مابين الشفة السفلى والذقن قبال النعل : زمامها .

(٢٧) ـ نشرها على حدة الأستاذ عبد السلام هارون في مجموعته «نوادر المخطوطات» المجموعة الثانية ص ١١٨ ـ ١٣٦ ـ القاهرة ١٩٥١ ـ انظر . عبد الرحمن بدوي مذاهب الاسلاميين ج١ ـ المعتزلة والأشاعرة ـ هامش ص ٨٣ ـ ٨٤ .

(٢٨) ـ الفهرست ص ٢٥١ .

(٢٩) ـ أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٣٠٠ .

(٣٠) ـ اسماعيل مظهر : ملقى السبيل القاهرة ١٩٢٦ ص ٢١ .

والحق أن حرية الفكر تتجلى لدى (واصل)، وهو رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم[٣١]، أول ماتتجلى، في نظريته حول فسق مرتكب الكبيرة من المسلمين. فإذا أردنـا أن نتبـين أرهـاف هذه النظـريـة ودقة الظروف التي واكبت قوله بها، حسن بنا أن نرجع إلى وصف (البغدادي) إذ قال:

كان (واصـل) من منتـابي مجلس (الحسن البصـري) في زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الاسلام على فرق:

١) ـ فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب، صغير أوكبير، مشركٌ بالله. وكان هذا هوقول الأزارقـة. من الخـوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون، ولذلك استحلوا قتل مخالفيهم، وقتل نسائهم، سواء أكانوا من أمة الاسلام اومن غيرهم.

١) ـ وكـانت الصفـرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالت الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال.

٣) ـ وزعمت النجـــدات من الخـوارج أن صاحب الـذنب الـذي أجمعت الأمـة على تحريمه كافر مشرك، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهاد أهل الفقه وعذروا مرتكب مالايعلم بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه فيه.

٤) ـ وكانت الاباضية من الخوارج يقولون: إن مرتكب مافيه الوعيد مع معرفته بالله عز وجل وبما جاء من عنده كافرٌ كفران نعمة، وليس بكافرٍ كفر شَرك.

٥) ـ وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق. والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعـالى، ولمعـرفتـه بأن كل ماجـاء من عنـد الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته. وفسقه لاينفي عنـه اسم الايـمان والاسـلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سلف الأمة من الصحابة وإعلام التابعين.

ويـردف (البغدادي) قائلاً: «فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج (واصل ابن عطاء) عن قول جميـع الفـرق المتقـدمـة، وزعم أن الفـاسق من هذه الأمـة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والايمان.

---

(٣١) ـ البغدادي: الفرق بن الفرق ص ٧٠.

فلما سمـع (الحسن البصـري) من (واصـل) بدعتـه هذه التي خالف بها أقـوال الفـرق قبله طرده عن مجلسـه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، وانضم إليه قرينه في الضلالة (عمرو بن عبيد بن باب)، فقال الناس يومئذٍ فيهما إنهما قد اعتزلا قول الأمة وسمى أتباعهما من يومئذٍ معتزلة»[٣٢].

يتضـح من تفحص هذا النص أن (واصـل) بن عطـاء لم يبتكـر اتصـاف المسلم مرتكب الكبـيرة بأنـه فاسق، فقـد كان هذا القـول، وهـو القـول الخامس من الأقوال الملمع إليها، رأي علماء التابعين في ذلك العصر، وعليه نص سلف الأمة من الصحابة وأعـلام التـابعـين. وإنـما تتجلى جرأة (واصل بن عطاء) في خروجه على هذا الرأي، لا بـإبـداع رأي آخـر جديـد، بل بابتكـار تفسير جديد لهذا الرأي، ألا وهو جعله مرتبة الفـاسق من الأمـة في منـزلـة بين منـزلتي الكفـر والايمان، علماً بأن السلف، أصحاب الرأي الخامس، قالوا بأن مرتكب الكبيرة فاسق بكبيرته، وأن فسقه لاينفي عنه اسم الايمان والاسلام، ولذا فإن حرية الفكر عند (واصل) أولاً، ثم عنده وعند (عمرو بن عبيـد)، تتمثـل في تحديـد منزلة وسط في سلّم القيم بين الكفر والايمان، وهذا التحديد ذاته هو أول ماابتكر (واصل) في مذهبه الاعتزالي، من رأي متعمق، أو رأي منطقي جريء.

وقد وجد (الشهرستاني) أن اعتزال (واصل) و(أتباعه) يدور على أربع قواعد، تبحث الأولى في صفـات البـاري تعـالى، بل في نفيها. وتبحث الثانية القول بالقدر، أي حريـة إادة الانسـان، وتتنـاول القـاعـدة الثالثة القول بالمنزلة بين المنزلتين. وتعالج الرابعة قول (واصل) في أصحاب الجمل وأصحاب صِفِّين.

والحق أن (الشهـرستـاني) يوضـح تحت عنـوان القـاعدة الثالثة رأي (واصل) في مشكلة المنزلة بين المنزلتين فيقول: السبب في القول بالمنزلة بين المنزلتين أنه دخل واحد على (الحسن البصـري) فقـال: ياأمـام الـدين، لقـد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحـاب الكبـائـر، والكبـيرة عنـدهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجمـاعـة يرجؤون أصحـاب الكبـائـر، والكبيرة عندهم لاتضرّ مع الايمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الايمان، ولا يضر مع الايمان معصية، كما لاينفع في الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر (الحسن) في ذلك، وقبـل أن يجيب قال (واصـل): أنـا لاأقـول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولاكافر

(٣٢) ـ الفرق بن الفرق ص ٧٠ ـ ٧١.

مطلق، بل هو في منـزلـة بين منـزلتين، لامؤمن ولاكافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطـوانـات المسجـد، يقـرر ماأجـاب به على جماعة من أصحاب (الحسن) فقال (الحسن) اعتزل عنا (واصل)، فسمي هو وأصحابه معتزلة. ووجه تقريره أنه قال: إن الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولااستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضـاً، لأن الشهـادة وسـائر أعمال الخير موجودة فيه، لاوجه لانكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان «فريق في الجنة وفريق في السعير»، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركـة الكفـار. وتـابعـه على ذلك (عمرو بن عبيد) بعد أن كان موافقاً له في القدر وانكار الصفات.[٣٣]

فالشهـرستـاني يطـرح ولادة الرأي الذي قال به (واصل) على مستوى الصراع الفكري الذي عني به أناس كثيرون: بعضهم طرح مشكلة مرتكب الكبيرة على إمام الدين (الحسن البصري)، فتصدى (واصل) للاجابة بينا كان (الحسن) يفكر، وانفض (واصـل) عن معلمـه، وتبعـه (عمـرو بن عبيـد) الذي كان موافقاً في مواضيع اخرى، كمـوضـوع القـدر وانكـار الصفات، وهذا يعني أن تطور علم الكلام لم يكن بعيداً عن تطور مشاغل الناس كافة في ذاك العصر. ويعني كذلك أن نجاح (واصل) في تأسيسه فرقـة جديـدة على أسس نظـريـة عقليـة إنـما مرده تهيؤ أفكار من التفوا حوله في مذهبه الجـديـد. ونحن نرى أن اختـلاف الآراء في الأمـة جعـل الحكم على المسلم مرتكب الكبـيرة حلاً ثالثـاً جديـداً «معتدلاً» و«معقولاً» يقع بين تطرف وعيدية الخوارج الذين يخرجـون صـاحب الكبيرة عن الايمان ويصمونه بالكفر، وبين تسامح المرجئة القائلين: بأنه لاينفع مع الكفر طاعة، ولايضر مع الايمان معصية. فجاء (واصل) يحدّد الايمان بخصال خير لايستجمعها كلها مرتكب الكبيرة، فهو ليس بمؤمن مطلق، كما أنه ليس بكافر مطلق إذ لاوجه لانكار قوله بالشهادة وتوافر سائر أعمال الخير لديه.

وقد تتبع (البغدادي) قول (واصل) و(عمرو) في مصير مرتكب الكبيرة، وقارن موقفهم بمـوقف الخـوارج، وانتهى إلى تبيان وصم المعتزلة بأنهم (مخانيث الخوارج» كما ألمعنا. يقول: ثم أن (واصلاً) و(عمراً) وافقا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة

(٣٣) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٦٤.

في النار مع قولها بأنه موحد وليس بمشرك ولاكافر. ولهذا قيل للمعتزلة أنهم مخانيث الخوارج لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفرة وحاربوهم.

والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولاجسرت على قتال أهل فرقة منهم، فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم»[٣٤] وعلى الرغم من العنت الجلي في مؤاخذة المعتزلة بعدم قتال مخالفيهم فعل الخوارج، بل فريق متطرف منهم، فإن هذا المأخذ ذاته ينمّ عن عناية المعتزلة بتطوير الفكر المنطقي بأكثر من حرصهم على فرض آرائهم ـ في عهد (واصل) و(عمرو) ـ بالعنف وبقتل المخالفين.

والنقطة الثانية التي يتجلى فيها الفكر الحر لدى (واصل بن عطاء) ترجع إلى رأيه في القدر، أو بدعته في القدر كما يقول (البغدادي) و(الاسفراييني).[٣٥] وقد تحدث (الشهرستاني) عن هذه النقطة تحت اسم القاعدة الثانية، وهي القول بالقدر فقال: «إنما سلك (واصل) في القول بالقدر مسلك (معبد الجهني) و(غيلان الدمشقي)، وقرر هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لايجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ماأمر، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والايمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله؛ والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. وقال: يستحيل أن يخاطب العبد بـ «افعل»، وهو لايمكنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات».

ويمضي (الشهرستاني) قائلاً: «ورأيت رسالة نسبت إلى (الحسن البصري) كتبها إلى (عبد الملك بن مروان) وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل العقل، ولعلها لـ (واصل بن عطاء)، فما كان (الحسن) ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى...».[٣٦]

(الشهرستاني) يبرىء (الحسن البصري) من القول بالقدر، أي من القول بأن الانسان يفعل مايفعل بحرية ومسؤولية «إنسانية»، ويعزو هذا الرأي إلى (واصل بن

---

(٣٤) ـ البغدادي. الفرق بين الفرق ص ٧١.

(٣٥) ـ الاسفراييني. التبصير في الدين ص ٤١.

(٣٦) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٦٣.

عطاء)، وإلى المعتزلة في مقالاتهم[٣٧]، ولذا استحق (واصل) في نظر (البغدادي) و (الاسفراييني) وصمة جديدة تضاف إلى وصمة اتهامه بأنه كافر، وهذه الوصمة الجديدة هي وصمة: قدري. يقول (البغدادي) عن (واصل) و(عمرو): «ثم أنهما أظهرا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين، وضما إليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي (معبد الجهني) فقال الناس يومئذٍ لـ (واصل): إنه، مع كفره، قدري. وجرى المثل بذلك في كل كافر قدري.

والنقطة الثالثة، أو «البدعة» الثالثة التي قال بها (واصل) وهي القاعدة الرابعة من قواعد (الواصلية) في نظر (الشهرستاني)، تتصل بمشكلة اقتتال المسلمين في معركة (الجمل) وفي معركة (صفين). ذلك أن (واصلاً) وجد أهل عصره مختلفين في (علي) وأصحابه، وفي (طلحة) و(الزبير) و(عائشة) وسائر أصحاب الجمل. فزعمت الخوارج أن (طلحة) و(الزبير) و(عائشة) وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم (علياً)، وأن (علياً) كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وفي قتال أصحاب (معاوية) بصفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم. وكان أهل السنّة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل. وقالوا إن (علياً) كان على حق في قتالهم، وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال (علي)، ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يُسْقِط شهادتهم، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين. وخرج (واصل) عن قول الفريقين: وزعم أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم، وأنه لا يعرف الفسقة منهما وأجاز أن يكون الفسقة من الفريقين (علياً) وأتباعه كـ (الحسن) و (الحسين) و(ابن عباس) و(عمار بن ياسر) و(أبي أيوب الأنصاري)، وسائر من كان مع (علي) يوم الجمل، وأجاز كون الفسقة من الفريقين (عائشة) و(طلحة) و(الزبير) وسائر أصحاب الجمل. ثم قال في تحقيق شكه في الفريقين: لو شهد (علي) و (طلحة) أو (علي) و(الزبير) أو رجل من أصحاب (علي) ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما»[٣٨]. ويضيف (الشهرستاني) قولاً آخر ينسبه إلى (واصل) رئيس

(٣٧) ـ المصدر السابق ص ٦٣.

(٣٨) ـ الفرق بين الفرق ص ٧٢.

المعتزلة، وهو قوله يجوز أن يكون (عثمان) و (علي) على خطأ، ووافقه (عمرو بن عبيد) على مذهبه وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين لا بعينه»[39] كما سنبين.

وعلى الرغم من «تحريض» (البغدادي) الشيعة، أو الشيعة الموالية للمعتزلة، على المعتزلة، في قوله معلقاً على رأي (واصل) في (علي) بقوله: «ولقد سخنت عيون الرافضة القائلين بالاعتزال بشك شيخ المعتزلة في عدالة (علي) وأتباعه ومقالة (واصل)، وعلى الرغم من تنديد (الشهرستاني) بقول «رئيس المعتزلة» وصاحب الطريقة الاعتزالية «في أعلام الصحابة وأئمة العترة، وفي زيادة (عمرو بن عبيد) على قوله قولاً، وتهكم (الشهرستاني) بقوله بأن (عَمْراً) كان من رواة الحديث معروفاً بالزهد، وبأن (واصلاً) كان مشهوراً بالفضل والأدب عندهم»[40]، فإن من الحق الاعتراف بالسمة المنطقية في رأي زعيمي الاعتزال. فقد وقف (واصل) يؤلف عقلياً بين رأي الخوارج ورأي أهل السنّة والجماعة، وإن أنكر الخوارج وأهل السنّة هذا التأليف. وجاء (عمرو بن عبيد) وطبّق نظرية الفاسق الاعتزالية على مرتكب الكبيرة، وجرؤ جرأة زميله (واصل) في تحكيم العقل عند الحكم على فعال أي عَلَم كان من أعلام الصحابة وأئمة العترة.

أما القاعدة الأولى في اعتزال الواصلية التي يشير (الشهرستاني) إليها، ولا يذكرها (البغدادي) ولا (الاسفراييني)، فتتلخص في قول (واصل) بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة. «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان (واصل بن عطاء) يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود آلهين قديمين أزليين. قال: من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت آلهين.

وإنما شرعت أصحاب (واصل) بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه (تعالى) عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله (الجبائي)، أو حالتان كما قال (أبو هاشم)، ومال (أبو الحسين البصري) إلى ردهما إلى صفة واحدة، وذلك عين مذهب الفلاسفة».[41]

---

(٣٩) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٦٦.
(٤٠) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٦٦.
(٤١) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٦١

(فالشهرستاني) نفسه يذكر ـ وهو على صواب ـ بأن القول بنفي الصفات الالهية كان في بدئه «مقالة غير نضيجة» وإن هذه المقالة قد نضجت فكرياً فانتهى تعدد الصفات إلى صفة واحدة، وذلك عين مذهب الفلاسفة، ولا نستطيع أن ننسب هنا إلى (واصل بن عطاء) القول الدقيق بنفي الصفات، بل لعل جرأته في استخدام العقل والنظر في النقاط الرئيسية التي ألمعنا إليها كانت هي إلا نموذج الذي دفع المعتزلة فيما بعد، ولاسيما بعد تفلسفها، إلى تعمق مفهوم الذات والصفات، وترجيح القول بتنزيه الله، ذاته، عن الاتصاف بصفات اخرى قد توهم كثرة وشرعاً. وقد أصاب (ابن حزم) في قوله بأن المعتزلة هي التي «اخترعت لفظ الصفات»[٤٢]، وأكثر ماوجد (واصل) في زمانه الجدل حول القدر، ومايتبعه من القول بالجبر أو بالحرية، وهذا في رأينا هو المنطلق الذي ذهب المعتزلة بعده كل مذهب في تحريهم عن ذات الله، ونفيهم الصفات شيئاً بعد شيء.

٣ ـ عمرو بن عبيد:

عاش (أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب) بين سنتي ٨٠ ـ ١٤٤ هـ / ٦٩٩ ـ ٧٦١ م) وكان مولى (آل عرّادة بن يربوع بن ملك)، ومن سبي (كابل)، وقد عرف عنه أنه كان زاهداً ناسكاً انضم في بادىء أمره إلى حلقة (الحسن البصري) في البصرة، وعاصر (واصل بن عطاء) وكان ترباً له. فلما انفصل (واصل) عن معلمهما (الحسن) وافقه (عمرو) في قوله في مرتكب الكبيرة من المسلمين، واعجب (عمرو) بـ (واصل) وزوجه أخته وقال لها: زوّجتكِ برجل مايصحّ إلا أن يكون خليفة.

وقد تكلم (واصل) مرة في جمع من الناس، فلما انتهى قال (عمرو): ترون لو أن مَلَكاً من الملائكة أو نبياً من الأنبياء يزيد على هذا؟..[٤٣].

تميز (عمرو بن عبيد) بالتقوى والزهد والورع، ولذلك نراه يؤيد (يزيد الثالث) في وقوفه في وجه (الوليد الثاني) المشهور بطيشه للاستيلاء على الخلافة. وقد ارتبط برباط صداقة قوية مع الخليفة العباسي (أبي جعفر المنصور)، وكان هذا الخليفة لايني يثني على (عمرو بن عبيد). وقد قال له مرة: أعنيّ بأصحابك يا(أبا عثمان). فقال:

---

(٤٢) ـ ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ٩٥.

(٤٣) ـ شمس الدين الذهبي ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٢ ص ٢٩٦.

اِرْفَع علم الحق يتبعْك أهله. [٤٤] ومما يذكر عن (عمرو بن عبيد) أنه زار (المنصور) فطرح عليه طيلسانه ثم سأله: حاجتكَ يا(أبا عثمان)؟ قال (عمرو): يُرْفَع هذا الطيلسان عني! ولم يقتصر في موقفه من (المنصور) على مثل هذا القول الذي قد يذكرنا بموقف الكلبي (ديوجين) من (الاسكندر) الشهير؛ ويروي أحدهم قال: كنا جلوساً مع (عمرو بن عبيد) في المسجد فأتاه رجل بكتاب (المنصور) يدعوه إليه. فقرأه ووضعه فقال الرسول: الجواب؟ قال (عمرو): ليس له جواب، قل لصاحبك: دعنا نجلس في هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في عافية. [٤٥] والظاهر أن (المنصور) كان يتبرك بـ (عمرو بن عبيد) ويرى أن أمثاله في مملكته قليلون. قيل له يوماً إن (أبا عثمان) خارج عليك! فأجاب: هو يرى أن يخرج عليّ إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر مثله وذلك لايكون! [٤٦] ولما مرَّ (المنصور) على قبر (عمرو) صلى عليه ودعا له وأنشد:

صلى الاله عليك من متوسد	قبراً مررت به على مُرّان [٤٧]
قبراً تضمّن مؤمناً متخشعاً	عَبَدَ الاله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحاً	أبقى لنا عمراً أبا عثمان

ويرى (ابن خلكان) إنه لم يسمع بخليفة يرثي من دونه سواه.

كان (عمرو بن عبيد) زاهداً ومحدثاً ومتكلماً. لم يرضه المحدثون ولا المتكلمون من أهل السنة. وقد نسب (البغدادي) إليه فرقة تسمى العَمْرية وحذا حذوه في ذلك (الاسفراييني) واكتفى (الشهرستاني) بأن قارن بينه وبين صنوه (واصل بن عطاء) فقال: كان (عمرو) من رواة الحديث معروفاً بالزهد، و(واصل) مشهوراً بالفضل والأدب عندهم.

يذكرون أن رجلاً سأل (الحسن البصري) عن (عمرو بن عبيد) فأجاب: «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدّبته، وكأن الأنبياء ربّته. إن قام لأمر قعد به، وإن قعد

(٤٤) ـ العقد الفريد ج ٢ ء ٢٧٤.

(٤٥) ـ ابن قتيبة: عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠٩.

(٤٦) ـ المنية والأمل ص ٨٢٤

(٤٧) ـ مكان على طريق مكة، وقد توفي (عمرو بن عبيد) هناك في رجوعه من الحج.

لأمـر قام به، وإن أمر بشيء كان ألـزمَ النـاس له، وأن نهى عن شيء كان أترك الناس له. مارأيت ظاهراً أشبهَ بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه». *

غير أن هذه الشهـادة تضـاد مايروى صاحب «العقد الفريد» عن نظرة (الحسن البصـري) إلى (عمـرو بن عبيـد) وذلـك في كتـاب ينسب إلى (واصـل بن عطاء) وقد أرسله إلى (عمرو بن عبيد) يقـول فيـه: أمـا بعـد، فإن استلاب نعمة العبد وتعجيل المعاقبة بيد الله، وقد عرفت ماكان يطعن به عليك، وينسب إليك، ونحن بين ظَهراني (الحسن بن أبي الحسن) رحمه الله، لاستبشـاع قبح مذهبك.. وآخر حديث حدّثنا إذ ذكـر المـوت وهـول المُطلّع، فأسف على نفسـه، ثم قال: اللهم إني قد شددت وَضـين راحلتي، وأخـذت في أهبـة سفـري إلى محل القـبر، وفرش العَفْر[48]، فلا تؤ اخذني بما ينسبـون إليّ من بعـدي. اللهم إني قد بلغت مابلغني عن رسولك، وفسّرت من محكم تأويلك ماقد صدَّقه حديث نبيك، ألا وإني خائف (عَمْراً)، ألا وإني خائف (عَمْراً)، شكـايـة لك إلى ربـه جهـراً. ثم يمضي (واصل) مخاطباً (عمرو بن عبيد) بقوله: وقد بلغني كبـير ماحمّلتَـه نفسـك، وقلّدتـه عنقك، من تفسير التنزيل، وعبارة التأويل، ثم نظـرت في كتبـك، ومـاأدّتـه إلينـا روايتـك من تنقيص المعـاني، وتفريق المباني، فدَّلت شكـايـة (الحسن) عليـك بالتحقيق بظهـور ماابتدعت، وعظيم ماتحملت، فلا يغررك (أي أخي) تدبـيرُ من حولـك، وتعظيمهم طَوْلَكَ، وخفضُهم أعينهم عنك إجلالاً لك، غداً والله تمضي الخيـلاء والتفـاخـر، وتُجْـزى كل نفس بما تسعى، ولم يكن كتابي إليـك، وتجليبي عليـك، إلا لتـذكـيرك بحـديث (الحسن) رحمه الله، وهو آخر حديث حدثنـاه، فأدِّ المسمـوع، وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وَجِلاً، فكأن قد.[49].

هنـا نجـد (واصـل بن عطـاء) ينتقـد (عمرو بن عبيد) زميله وصنوه ويأخذ عليه الخيـلاء واظهـار البـدعـة وتأويـل الأحاديث على غير وجهها، ويستعين عليه بتذكيره بحـديث (الحسن البصـري) في آخـر حديث حدثـه (واصـلًا) و(عمراً)، وفيه اشتكى (الحسن) من (عمرو) شكاية إلى الله جهراً.

* ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٤٧.

(٤٨) ـ بطان عريض منسوج من سيور أو شعر، أو قد يكون من الجلد.

(٤٩) ـ العقد الفريد ج ٢ ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

بيد أن هذا الكتاب بما ينطوي عليه يناقض شهادات اخرى تنسب إلى (واصل) في (عمرو). والثابت أن هذين المفكرين قد تآمرا وتعاونا بعد افتراقهما عن (الحسن البصري) في تأسيس فرقة الاعتزال، ومن الجائز عند الموازنة بينهما أن نقول إن (واصلاً) كان أوسع عقلاً وأغزر علماً، وكان له الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال، وقد خلفه (عمرو بن عبيد) من بعده، وقد كان (عمرو) يجيد الوعظ، ولا يخشى في وعظه خليفة أو أميراً، يحتقر عطاياهم ويعلو بنفسه على نفوسهم، وينفذ بموعظة إلى قلوبهم فيبكيهم، ثم يلحون عليه في أن يغشى مجالسهم ويتردد عليهم فيأبى ويفر منهم. وكان إذا جادل (واصلاً) هزمه (واصل)، فهو من ناحيته العقلية أقل منه، مع أنه من ذلك في منزلة رفيعة، ولكنه من ناحيته قلبه وإيمانه لا يقل عن (واصل)، إنْ لم يزد عليه زهداً وورعاً.[50]

درج (عمرو بن عبيد) على خطة (واصل بن عطاء) في رده على المخالفين حيث التقى بهم. ناظر (جرير بن حازم الأزدي) السمني في البصرة وقطعه. واشترك مع (واصل) في مناظرة (بشار بن برد) و(صالح بن عبد القدوس)، وكلاهما من الثنوية المعروفين، فقطعهما. وتناظر (عمرو بن عبيد) مع مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي. قال له (عمرو): لم لا تسلم؟ قال: لأن الله لم يرد اسلامي فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. قال (عمرو): إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك. فأجاب المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب[51].

ذكر (الاصبهاني) أن (عمرو بن عبيد) وقف من (عبد الكريم بن أبي العوجاء) موقف (واصل) من (بشار بن برد)، وكان (عبد الكريم) يُتهم بالزندقة والالحاد وإفساد الشباب. قال له (عمرو بن عبيد): «بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك فإن خرجت من مِصْرنا وإلا قمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك»[52].

ونحن إذا قارنا موقف (عمرو) من (ابن أبي العوجاء) بموقف (واصل) من (بشار)، وقد ألمعنا إلى ذلك من قبل، ألفينا ممارسة مبدأ سيصبح أصلاً من أصول الاعتزال وهو مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع زيادة في الحدة لدى (عمرو).

---

(٥٠) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ٩٨.

(٥١) ـ زهدي حسن جار الله ـ المعتزلة ص ٤٠.

(٥٢) ـ الأغاني ج ٣ ص ٢٤.

والحق أن (عَمْراً) وافق (واصل بن عطاء) في أقواله، ولم يأت بآراء جديدة بقدر مامضى في الدرب الذي اختطه (واصل) أو اختطه (واصل) و(عمر بن عبيد) نفسه، وزاد (عمرو) في تحامله على بعض الصحابة كـ(علي) و(عثمان) و(طلحة) و(الزبير).

يقول (البغدادي): لقد شارك (عمرو بن عبيد) (واصلاً) في بدعة القدر، وفي ضلالة قولهما بالمنزلة بين المنزلتين، وفي ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب (علي). وزاد (عمرو) على (واصل) في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل[٥٣]، وأنهم خالدون مخلدون في النار[٥٤].

وبعبارة اخرى، زاد (عمرو بن عبيد) على (واصل بن عطاء) في تفسيق أحد الفريقين لابعينه، بأن قال لو شهد رجلان من أحد الفريقين، مثل (علي)، ورجل من عسكره أو (طلحة) و(الزبير) لم تقبل شهادتهما، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار[٥٥].

٤ ـ أبو الهذيل العلّاف:

ولد (أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي) المعروف بـ(العلّاف) في البصرة سنة ١٣٥ هـ / ٧٥٢ م، وهو مولى عبد القيس، ولذلك يقال له العبدي؟ وقد كان من أقوى الشخصيات في مدرسة البصرة.[٥٦]. قال عنه (ابن النديم): «كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم، ومجالس ومناظرات»[٥٧]. وصفه (الشهرستاني) بأنه «مقدَّم الطائفه، ومقرِّر الطريقة والمناظر عليها»٨[٥٨] ويذكر (أبو المعين ميمون النسفي) (ت ٨٠٥ هـ) في كتابه «بحر الكلام»[٥٩] إن أول من تكلم في مذهب الاعتزال (واصل بن عطاء) وتابعه (عمرو بن عبيد) فلما كان زمن (هرون الرشيد) خرج (أبو الهذيل العلّاف) فصنف كتاباً

(٥٣) ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٢.

(٥٤) ـ الاسفرايني: التبصير في الدين ص ٤٢.

(٥٥) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٦٦.

(٥٦) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ٩٨.

(٥٧) ـ الفهرست ص ٢٥١.

(٥٨) ـ الملل والنحل.

(٥٩) ـ مخطوط رقم ٥١٤ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٣٤.

للمعتزلة وبيّن لهم مذهبهم، وجميع علومهم، وسمّى ذلك «الأصول الخمسة» وكلما رأوا رجلاً قالوا له خِفْيَةً: هل قرأت «الأصول الخمسة»؟ فإن قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم[60]. وقد أخذ (العلاّف) الاعتزال عن تلميذين من تلاميذ (واصل) وهما (بشر بن سعيد) و (أبو عثمان الزعفراني). وقد لقب (بالعلاّف) لأن داره كانت في العلاّفين، كما لقب (واصل بن عطاء) بـ (الغزّال) لتردده على سوق الغزّالين سعياً وراء معرفة النساء المتعففات والتصدق عليهن. ويروى عن (عمرو بن عبيد) أنه زوج إحدى أختيه إلى (واصل بن عطاء) والاخرى إلى (أبي الهذيل)[61].

عُمّر (أبو الهذيل) قرابة مائة سنة كانت هي تقريباً المائة الأولى للدولة العباسية، وعظمت منزلته في أيام (المأمون) الذي استدعاه مع (النظام) لمناظره خصومهما في بلاطه حول الأديان والمقالات. وتوفي على الأرجح سنة ٢٢٦ هـ / ٨٤٠م. ولم يصلنا من أسماء كتبه إلا إشارات إلى كتاب «الحجج» و «القوالب» وكتاب «ميلاس» وهو مجوسي ناظره (أبو الهذيل) فقطعه فأسلم، ثم كتاب « الرد على النظّام».

كان (أبو الهذيل) واسع الاطلاع، كثير الحفظ للشعر العربي، كثير الاستشهاد به، فصيح القول، جيد المناظرة. قال (المبرّد): مارأيت أفصح من (أبي الهذيل) و (الجاحظ)، وكان (أبو الهذيل) أحسن مناظرة، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت. وقد نظر في كتب الفلاسفة، واطلع على الفلسفة اليونانية، واقتبس منها، فجاءت أكثر أقواله متأثرة بها. وقد درس (أبو الهذيل) مسائل متعددة إذا نحن قابلناها بأقوال (عمرو بن عبيد) الذي توفي قبله باثنتين وثمانين سنة أدركنا مدى تطور الاعتزال وتوسعه في ثلاثة أرباع القرن.[62]

صوّره (الجاحظ) في كتاب «البخلاء» صورة ظريفة، وعدّه أبخل المعتزلة، وصوّره على أنه فيه شيئاً من الغفلة، واتهمه (بشر بن المعتمد) ـ شيخ معتزلة بغداد ـ بالنفاق وحب الظهور وقال فيه: «لأن يكون (أبو الهذيل) لايعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم وهو عند الناس لايعلم. ولأن يكون من السّفِلة وهو عند الناس

---

(٦٠) ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة: ابراهيم بن سيّار النظام واراؤه الكلامية والفلسفية القاهرة ١٩٤٦ هامش ص ٦.

(٦١) ـ ابن المرتضى: المصدر المذكور ص ١٩، ٢١.

(٦٢) ـ زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١١٥.

من العِليـة أحب إليـه من أن يكـون من العِلية وهوعند الناس من السفلة . ولأن يكون نبيـل المنظـر سخيف المخـبر أحب إليـه من أن يكـون نبيل المخبر سخيف المنظر، وهو بالنفـاق أشـد عجبـاً منه بالاخلاص، ولباطل مقبول أحب إليه من حق مدفوع» . وقد كتب (سهـل بن هارون) إلى (موسى بن عمران) يدعوه إلى مداراة (أبي الهـذيـل) مداراة أهل الشر:

إن الـضـمـير إذا سألـتـك حاجـة (لأبـي الهـذيـل) خلاف مـاأبـدي
فألِـنْ له كنـفـاً ليَـحـسُـن ظنـه في غير منـفـعـة ولارفـد
حتـى إذا طالـت شقـاوة جَدِّه وعـنـاؤه فاجـبـه بالـردّ[٦٣]

يروي (ابن النـديم) أنـه مات ابن لـ (صـالـح بن عبـد القـدوس) الـذي يرمي بالـزنـدقـة، فجـزع عليـه ووافـاه (أبو الهذيل العلاّف) شيخ المعتزلة كالمتوجع له، فرآه حزيناً. فقال (أبو الهذيل): لاأعرف لحزنك وجهاً إذا كان الناس عندك كالزرع . فقال (صالح): يا(أبا الهذيل) إنما أتوجع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك . فقال له: وماهذا الكتاب يا (صالح)؟ قال: هو كتاب وضعته، من قرأه تشكك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان. قال له (أبو الهذيل): فشك أنت في موت ابنـك، واعمـل على أنـه لم يمت وإن كان قد مات، وشُـكَّ أيضـاً في أنه قد قرأ كتاب الشكوك، وإن كان لم يقرأه.[٦٤] وثمة من ينسب هذه الحادثة إلى (النظّام).

وقـد اشتهـر (أبـو الهـذيـل) بالجـدل والاقنـاع من أقـرب الطـرق. حتى يروى (الخطيب البغـدادي) أن لصـاً لقيـه فأمسك بمجامع جيبه[٦٥]. وقال له: انزع ثيابك. فقـال (أبـو الهـذيـل): استحـالت المسألـة. قال. وكيف؟ قال: تمسك بموضع النزع وتقول لي انزع، أأنزعه من ذيله أم من جيبه؟ قال: أنت (أبو الهذيل). قال: نعم. فتركه.[٦٦]

كان (هشـام بن الحكم) يدّعي أن معبـوده حسم ذوحد ونهـايـة، وأنـه طويـل عريض عميق، وأن طولـه مثـل عرضـه، وعـرضـه مثل عمقه، ويذكر (أبو الهذيل) في

---

(٦٣) ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٣٣٨.

(٦٤) ـ الفهرست ص ٢٥١

(٦٥) ـ الجيب فتحة الرقبة.

(٦٦) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٠١.

بعض كتبه أنه لقي (هشام بن الحكم) في مكة عند جبل (أبي قبيس) فسأله: أيهما أكبر: معبوده أم هذا الجبل قال: فأشار إلى أن الجبل يوفي عليه تعالى وأن الجبل أعظم منه، لأنه كان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه. وقد جادله (أبو الهذيل) وقطعه.[٦٧] ويذكر (الشهرستاني) - على العكس - إن (هشام بن الحكم) ناظر (أبا الهذيل)، وألزمه فقال: إنك تقول الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنه عالم بعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين، فلم لاتقول: هو جسم لا كالأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار، إلى غير ذلك؟.[٦٨]

أخذ (أبو الهذيل) الاعتزال عن (عثمان بن خالد الطويل) تلميذ (واصل بن عطاء) وانفرد عن أصحابه بمذهب دفع به الفكر الاعتزالي قدماً في درب الارهاف الفلسفي. يقول: إن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب، واللوازم.[٦٩] والفرق بين قول القائل عالم لذاته لابعلم، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، إن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة هي بعينها ذات. ويذكر (الأشعري) «أن (أبا الهذيل) أخذ قوله من (أرسطو)، فإن (أرسطو) قال في بعض كتبه: إن الباريء علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله. فحسّن (أبو الهذيل) لفظ (أرسطو) وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»[٧٠] والحق أن المعتزلة، وفي طليعتهم (أبو الهذيل) «كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً، لايشاركه في القدم شيء، حتى ولاصفاته»[٧١]. وهذا الحرص على تنزيه الله تعالى يمضي في ازدياده دقة وعمقاً حتى يكاد يصبح مطابقاً لمبدأ الهوية من مبادىء الفكر العقلي المنطقي القائل بأن ماهو هو أي أن الله هو الله. فقد كان (أبو الهذيل) ينفي عن الله أن يشبه خلقه على أي نحو كان ذلك الشبه. وقد ذكر (أبو الحسين الخياط) عن

---

(٦٧) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٤١ و ص ١٣٩.

(٦٨) - الملل والنحل ج ١ ص ٣١١.

(٦٩) - المصدر السابق. ج ١ ص ٦٧.

(٧٠) - مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٨

(٧١) - عبد الرحمن بدوي: المعتزلة والاشاعرة ص ١٤٩.

(أبي الهـذيـل) أنـه «ينفي عن الله تعـالى شِبْـهَ خَلقـه من كل وجه، ويثبته واحداً ليس بجسم ولابذي هيئة ولاصورة ولاحد، وأنه «ليس كمثله شيء»». [٧٢].

وقد قسم (أبو الهذيل) كلام الله إلى مايحتاج إلى محل، وإلى مالايحتاج إل محل. قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل، وهوقوله «كن»، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكـان أمـر التكوين عنده غير أمر التكليف. أما إرادة الله فهي في نظـره غير مرادِهِ وغـير أمـرِهِ. إنهـا «إرادة لمفعولاته» وهي ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها «كوني» خلقٌ لها. وإرادته للايمان ليست بخلق له، وهي غير الأمـر به. وإرادة الله قائمـة به لافي مكـان. وقد أسهم (أبو الهذيل) في نظرية خلق القـرآن وقـال إن القـرآن مخلوق لله، وهـو عَرَض، وإنـه يوجـد في أماكن كثيرة في وقت واحـد، إذا تلاه تالٍ فهـو يوجـد مع تلاوتـه، وكـذلـك إذا كتبه كاتب وُجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه. فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة.

وقـد تعمق (أبـو الهـذيـل) مشكلة القدر، ورأى رأي المعتزلة في حرية الانسان، حتى يتم التكليف ولكنـه قصـر ميـدان هذه الحـريـة على الحياة الدنيا، دون الآخرة، فكـان قدريَّ الأولى، جَبْريَّ الآخـرة، وذهب إلى أن حركـات أهل الجنة والنار، أهل الخلدين، حركاتٌ ضرورية كلها، لاقدرة للعباد عليها، أي لاحرية لهم في صددها، وكلهـا مخلوقـة لله تعـالى، إذ لوكانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها. وهذا استنتاج منطقي يبني (أبـو الهـذيـل) عليه قوله بأن حركات أهل الخلدين تنقطع وأنهم يصيرون إلى سكـون دائم لايقـدرون على تحريـك شيء من أعضـائهم ولا على الـبراح عن مواضعهم فتجتمـع اللذات في ذلـك السكـون لأهـل الجنـة، وتجتمـع الآلام في ذلك السكـون لأهـل النار. يقول (الشهرستاني): «وهذا قريب من مذهب (جهم) إذ حكم بفنـاء الجنـة والنـار، وإنـما التزم (أبو الهذيل) هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم، إن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لاآخر لها، إذ كل واحدة لاتتناهى، قال: إني لاأقول حركات لاتتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم، وكأنه ظن أن ماألزم في الحركة لايلزمه في السكون». [٧٣]

---

(٧٢) ـ كتاب الانتصار ص ١٥

(٧٣) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٦٩

يرى أهل السنة والجماعة إن الطاعة لله عز وجل ممن لايعرفه إنما تصح في شيء واحد هو النظر والاستدلال الواجب على المرء قبل وصوله إلى معرفة الله تعالى، فهذا النظر والاستدلال التمهيديان يعتبران طاعة لله لأنه قد أمر بذلك. ولكن (أبا الهذيل) يقول بطاعات كثيرة لايراد بها الله عز وجل. وعنده أن ليس في الأرض صاحب هوى ولازنديق إلا وهو مطيع لله تعالى في أشياء كثيرة وأن عصاه من جهة كفره. ويستدل (أبو الهذيل) على رأيه في صحة طاعات لله ممن لايعرفه بقوله: أن بإزاء أوامر الله تعالى زواجر فلو كان من لايعرفه فعل ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره، وأن يكون مَنْ ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي. ولو كان كذلك لصار الدهري يهودياً، ونصرانياً، ومجوسياً وعلى أديان سائر الكفرة. وإذا صار المجوسي تاركاً لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاص بمجوسيته التي قد نُهِي عنها، ومطيعٌ لله عز وجل بترك ماتركه من أنواع الكفر لأنه مأمور بتركها. ويجيب (البغدادي) على هذه الحجة بقوله: ولكن لاخصلة من الطاعة إلا ويضادها معاص متضادة، ولاخصلة من الايمان إلا ويضادها خصال متضادة، كل نوع منها يضاد النوع الآخر، كما يضادها الطاعة وذلك بمنزلة القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء. وقد يخرج عن القعود من لا يصير إلى جميع أضداده وإنما يخرج من القعود بنوع واحد من أضداده، كذلك يخرج عن كل طاعة لله تعالى بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها. لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعاً آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات. وينهي (البغدادي) احتجاجه المعاكس بقوله: وهذا واضح في نفسه وإن جهله (أبو الهذيل)[٧٤].

ومما انفرد به (أبو الهذيل) قول يتصل بقيمة الحجة الواردة عن طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء وفيما سواها. فقد ذهب إلى أن هذه الحجة لايمكن أن تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. ذلك أن الحجة لاتجب بأخبار الفاسقين والكافرين. فلا بد من معصومين لايجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان. وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون عن الخطايا، فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، والأمة لاتخلو في كل عصر من عشرين منهم على الأقل.[٧٥] وكذلك يرى (أبو الهذيل) إن خبر ما دون الأربعة

(٧٤) ـ الفرق بين الفرق ص ٧٦.

(٧٥) ـ الخياط: الانتصار ص ١٦١.

لايوجب حكماً، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم. ولابد في خبر العشرين أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لامحالة.

واستدل على أن العشرين حجة بقول الله تعالى: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين». [٧٦] ويرد (البغدادي) على (أبي الهذيل) متهماً إياه بتعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها «لأنه أراد بقوله ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة واحداً يكون على بدعته في الاعتزال والقدر وفي فناء مقدورات الله عز وجل، لأن من لم يَقُلْ بذلك لايكون عنده مؤمناً ولامن أهل الجنة» [٧٧] ولعل الذي دفع (أبا الهذيل) إلى اشتراط هذا العدد من رواة الأحكام الشرعية وأن يكون بينها واحد من أهل الجنة حرصه على توفير مزيد من الامكان أمام استخدام الفكر العقلي، وإقلال فرص الاعتماد على النقل. فنحن نجد (لأبي الهذيل) قولاً في حقيقة المعارف وفي وجوب الاستدلال على معرفة الله بالدليل الفكري قبل ورود السمع.

وقد لخص (البغدادي) موقف (أبي الهذيل) في ميدان المعرفة فقال:

لما وقف (أبو الهذيل) على اختلاف الناس في المعارف، هل هي ضرورية أم اكتسابية؟ ترك قول مَن زعم إنها كلها ضرورية، وقول من زعم أنها كلها كسبية، وقول من قال إن المعلوم منها بالحواس ضرورية، وما علم منها بالاستدلال اكتسابية. واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف فقال: المعارف ضربان: ١) ـ أحدهما باضطرار: وهو معرفة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. ٢) ـ ومابعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس، فهو علم اختيار وكسب. وعلى هذا فإن (أبا الهذيل) يذهب إلى أن المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط هي معرفة وجود الله والدليل الداعي إلى معرفته. وقد قصر الضرورة في المعرفة على هذه المسألة فقط. وماعداها فهو مكتسب مراد، بما في ذلك المعارف الحسية والاستدلالية طبعاً. ولعله إنما قال بأن المعرفة بوجود الله والدليل المثبت لهذا الوجود ضروريان حتى يثبت المسؤولية على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء. إذ لو كانت معرفة وجود الله ضرورية، لما كان هناك

---

(٧٦) ـ سورة الأنفال ٨ / ٦٥.

(٧٧) ـ الفرق بين الفرق ص ٧٧.

عذر لأحد في الجهل به. وبالتالي لن يعفى أحد من مسؤولية الايمان بالله، ومن العقوبة على الكفر به أو إنكار وجوده أو الجهل به.[78]

ويتبع هذا قول (أبي الهذيل) في الفكر قبل ورود السمع، وإنه يجب على المرء أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر المعرفة استوجب العقوبة أبداً، على خلاف أهل السنة والجماعة الذين يقولون بأنه لايجب على الخلق شيء إلا بأمر يرد من قبل الله تعالى على لسان رسول مؤيد بالمعجزة. ولكن (أبا الهذيل) يذهب إلى أبعد من ذلك ويرى أن على المرء أن يعلم بعقله وقبل ورود السمع حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الاقدام على الحسن، كالصدق والعدل، والاعراض عن القبيح كالكذب والجور.

ومن آراء (أبي الهذيل) التي انفرد بها عن أصحاب المعتزلة قوله في الآجال وفي الأرزاق. فهو في صدد الآجال يقول أن الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولايجوز أن يزاد في العمر أو ينقص. وأما رأيه في الأرزاق فهو يرى أنها على وجهين: ١) - أحدهما ماخلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد، فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً، فقد أخطأ لما فيه: أن الأجسام مالم يخلقه الله. ٢) - والثاني ماحكم الله به من هده الأرزاق للعباد، فما أحَلَّ منها فهو رزقه، وماحَرَّمَ فليس رزقاً، أي ليس مأموراً بتناوله.

والحق أن (لأبي الهذيل) رأياً خطيراً في الانسان يقودنا إلى فلسفة طبيعية قال بها في صدد الجوهر والعرض والجسم والحركة والسكون. يقول: «الانسان هو الجسد فقط دون النفس، ويحتج بآيات من القرآن الكريم منها الآية القائلة: «خلق الانسان من صلصال كالفخار»[79].

وخلاصة رأيه في الجوهر والأعراض أن الأعراض لم تسمَّ إعراضاً لأنها تعترض في الأجسام. فقد توجد أعراض لافي جسم، وحوادث لا في مكان، كالوقت، والارادة من الله تعالى، والبقاء والفناء. والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ماعدا الألوان فإنها ترى ولاتلمس. ومن الأعراض مايبقى ومنها مالا يبقى. فالحركات كلها لاتبقى، والسكون بعضه يبقى وبعضه لايبقى. فسكون الحي لايبقى، وسكون الميت يبقى.

(٧٨) - عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين.. ص ١٤٠.
(٧٩) - سورة الرحمن ٥٥ / ١٤

والآلام واللذات تبقى . أما الأعراض الاخرى كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة فتبقى كلها. وما يبقى من الأعراض يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل. ثم أن من الأعراض مايعاد ومنها مالا يعاد. فما نعرف كيفيته لايجوز أن يعاد، ومالا نعرف كيفيته يجوز أن يعاد. كذلك يجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها - كالحركة والسكون والصوت والألم. أما مالا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت والقدرة والعجز فليس يجوز أن يوصف تعالى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء منها. وعلى هذا فإن كل ماتولد من فعل المرء مما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له. ** وإن الانسان قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه. فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والعطش والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله - فذلك أجمع عنده فعلُ الله سبحانه.

فإذا كانت الاستطاعة - بالتعريف - هي أن القدرة متقدمة على مقدورها غير مقارنة له، وكانت المقدورات على نوعين: مبتدأ كالارادة، ومتولد كالصوت، فإن المعتزلة تجمع على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل، ولايمكن أن يكلف الله عبداً مالا يقدر عليه. وقد ذهب (أبو الهذيل) إلى أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لاحداث مايصدر عنه من أفعال. فهو يرى أن «الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل. فإذا وجد الفعل لم يكن بالانسان إليها حاجة بوجه من الوجوه. وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل، ويكون عجزاً عن فعل: لأن العجز عندك لايكون عجزاً عن موجود، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة. وجوّز (أبو الهذيل) وجود أقل قليل الكلام مع الخرس، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت، ولاوجود الارادة مع الموت.[٨٠]

إن الحركة والسكون، في رأي (أبي الهذيل)، هما غير الكون. والجسم في حال خلق الله تعالى لامتحرك ولاساكن، ولكن قد يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة. ويجوز أن يتحرك الجسم لاعن شيء ولا إلى شيء. وإن يتحرك الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحلّ في بعض أجزائه. وكان المتكلمون يرون أن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك فقط دون غيره من أجزاء الجملة.

---

(٨٠) - الاشعري مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٤.

وقد أقر (أبو الهذيل) الجزء الذي لايتجزأ، أو الجوهر الفرد الذي لاينقسم. وقال عن الجوهر الفرد أنه لاطول له ولاعرض ولاعمق ولااجتماع فيه ولاافتراق. وهذا شبيه برأي (ديمقريطس). ولكن (أبا الهذيل) يخلص من وصف الجوهر الفرد على هذا النحو إلى أن من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسماً، على خلاف (ديمقريطس) لأن الجسم يتكون في رأيه من ستة أجزاء على الأقل فهوماله يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل. والجوهر إذا انفرد يحتمل من الأعراض الحركة والسكون. أما باقي الأعراض كاللون والطعم والقدرة والعلم والحياة فلا تجوز عليه. وفي مقدور الله تعالى أن يفرق الجسم ويبطل مافيه من الاجتماع حتى يصير جواهر لاتقبل الانقسام، ولكن لايمكن تعرية الجوهر إذا انفرد من الحركة والسكون وإذا أفرد الله الجوهر أمكن رؤيته بالعيون. وقد يكون في هذا القول الأخير شيء من التناقض لأن الجوهر إذا كان لايحتمل اللون فكيف يصح أن يرى؟.[٨١] ويستنتج (البغدادي) من «بدعة» (أبي الهذيل) أنه لو صح رأي (العلاّف) لوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءاً منفرداً ألم يكن رائياً له.[٨٢]

٥ ـ ابراهيم بن سيّار النظّام:

ولد (أبو اسحق ابراهيم بن سيّار بن هانيء النظام) في البصرة، أو أنه نشأ فيها، وكثيراً مايلقب بالبصري، ولايعرف تاريخ مولده، والأرجح أنه في سنة ١٦٠هـ. وكان مولى (الزياديين من ولد العبيد) أو أنه مولى (بني بجير بن الحارث بن عباد الضبعي) كما يقول (ابن حزم).

قصد الأهواز، وخرج إلى الحج، وورد على الكوفة حيث «لقي بها (هشام بن الحكم) وجماعة من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام، فقطعهم»،[٨٣] ثم دخل بغداد، وعرف مجلس (الرشيد) ووزيره (يحيى البرمكي)، وعرف (جعفر بن يحيى)، وحضر مجلس (المأمون) مع أستاذه (أبي الهذيل)، ولعله استقر آخر الأمر في (بغداد) حيث توفي على الأرجح في سنة ٢٣١هـ، وقد جعل (نيبرغ) وفاته بين سنتي ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ (٨٣٥ ـ ٨٤٥م).

---

(٨١) ـ زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١١٦.

(٨٢) ـ الفرق بين الفرق ص ٧٩.

(٨٣) ـ ابن المرتضى: المعتزلة ص ٢٩.

يذكر (الخطيب البغدادي)[٨٤] أن (النظّام) عاشر في صغره قوماً من الثنوية والسمنية، وخالط بعد كِبَرِهِ جماعةً من الفلاسفة، فأخذ عنهم بعض أقوالهم، وقد وصفه بأنه من «فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة». والثابت أنه أخذ الاعتزال عن (أبي الهذيل العلّاف) ولكنه بذّه وتفوق عليه في شمول ثقافته وجرأته وعمقه الفلسفي. وقد تحدث عنه (نيبرغ) فهو عنده «شاعر فذ، وعالم لغة بارع، وهو بوجه خاص جدلي بلغ الغاية في النفاذ والارهاف وهو من أهم الشخصيات في الثقافة الاسلامية». [٨٥]. وقال عنه (أحمد أمين) أنه «آية في النبوغ، حدة ذهن، وصفاء قريحة، واستقلال في التفكير، وسعة اطلاع، وغوص على المعاني الدقيقة، وصياغة لها في أحسن لفظ وأجمل بيان»[٨٦].

حكوا في المقارنة بين (النظّام) وبين خاله وأستاذه (العلّاف) أن (أبا الهذيل) يذوب أمامه كما يذوب الثلج في الحرارة. وقد روى (الجاحظ) أنه قيل (لأبي الهذيل): أنك إذا راوغت واعتللت وأنت تكلم (النظّام) فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. قال: خمسون شكاً خير من يقين واحد».

انقسم الناس في سبب اطلاق لقب (النظّام) عليه انقساماً ينم عن عين الرضى وعين السخط. (فالبغدادي) يتّهم المعتزلة بأنهم «يموّهون على الاغمار بدينه ويوهمون أنه كان نظّاماً للكلام المنثور والشعر الموزون». ويرى أن سبب اللقب هو أنه «كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظّام». [٨٧] ولايبعد أن يكون (النظّام) سمي بهذا الاسم لنظمه الخرز في شبابه، وقد كان فقيراً، وأن يكون لُقب بذلك لنظمه الشعر بعد أن نضج واكتملت مواهبه»[٨٨].

وصفه تلميذه (الجاحظ) بقوله: «كان (ابراهيم) مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب» وعني بقوله «قليل» النفي، بدل استعمال كلمة (لا) أو (ليس). ولكنه قال: «إنما كان عيبه الذي لايفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على

---

(٨٤) ـ تاريخ بغداد ـ طبعة القاهرة ١٩٣١ ج ٢ ص ٩٧.

(٨٥) ـ الموسوعة الاسلامية. مادة (النظّام).

(٨٦) ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٠٦.

(٨٧) ـ الفرق بين الفرق ص ٧٩.

(٨٨) ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة: ابراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ القاهرة ١٩٤٦ ص ٧.

العارف والخاطر، والسابق الذي لايوثق بمثله. فلوكان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظناً. فإذا اتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان لايقول: «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أوعن معاينة قد بهرته» .(٨٩)

(للنظام) شخصية ثقافية شاملة فذة. ونحن نجده من أكثر المعتزلة حرصاً على استخدام العقل والجدل في شؤون الحياة والفكر على السواء. وقد ميّز دارسوه ناحيتين أساسيتين لديه: ناحية أدبية وناحية كلامية أولاهوتية.(٩٠) ولكن حرية تفكيره تشمل وجوه الثقافة الاسلامية الذائعة في عصره، حتى ماكان منها أدبياً.

ففي المجال الأدبي نجد (النظّام) أديباً جدلياً يغوص، في النثر وفي الشعر، على المعاني الرقيقة الدقيقة ويصوغها في قالب من التعبير الظريف الرهيف مما لم يكن للأدباء به كبير عهد.

طلب (يحي السبرمكي) إلى العلماء الذين كانوا في مجلسه أن يتكلموا له في العشق، فقال (النظّام): «العشق أرقُّ من السراب، وأدبُّ من الشراب، وهومن طينة عَطرة، عُجنت في إناء الجلالة، حُلو للمجتنى ماقتصد، فإذا أفرط عاد خبلاً قاتلاً، وفساداً معطّلاً، لايطمع العلاج في صلاحه. له سحابة غزيرة تَهْمي على القلوب، فتعشب شغفاً، وتثمر كَلَفاً، وصريعه دائم اللوعة، ضيّق المتنفس، مشارف للزمن، طويل الفكر، إذا جنّه الليل أرق، وإذا أوضحه النهار قلق. صومه البلوى، وإفطاره الشكوى» .(٩١)

وقد روي عنه أن دخل وهو صغير على (الخليل بن أحمد)، وفي يد الخليل قدح زجاج. فقال له (الخليل): صف هذه الزجاجة. قال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح. قال: تريك القذى، ولاتقبل الأذى، ولاتستر ماوراءها. قال: فذمّها. قال: يسرع إليها الكسر، ولاتقبل الجبر. قال: فصف لي هذه النخلة، وأومأ إلى نخلة في داره.

(٨٩) ـ الحيوان. ج ٢ ص ٢٢٩.

(٩٠) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٠٦.

(٩١) ـ المسعودي: مروج الذهب ج ٦ ص ٣٧١.

قال: بمدح أم بذم؟ قال بمدح، قال: حلوٌجناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال: فذمّها قال: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال (الخليل): يابني نحن إلى التعلم منك أحوج.[٩٢]

قال في العلم: «العلم لايعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، فإذا أعطيته كلك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر». وقال في الكتب وفي الذكاء والثقافة العامة والاختصاص: «إن الكتب لاتحيي الموتى، ولاتحول الأحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول، فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفى. ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه. فإن ذلك إنما تصور له بشيء اعتراه. فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أوثلاثة أشياء. ولاينزع عن الدرس والمطارحة، ولايدع أن يمرَّ على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ماقدر عليه من سائر الأصناف فيكون عالماً بخواص ويكون غير غافل عن سائر مايجري فيه الناس».

ولقد خالف (النظّام) خاله (أبا الهذيل) في المال وإنفاقه، فكان إذا اجتمع (للنظّام) مال حبس لنفسه بلغة وفرّق الباقي في أبواب المعروف، على نقيض (أبي الهذيل) الذي شهّر (الجاحظ) ببخله وتهكم عليه.

يقول (النظّام): من حق المال عليَّ أن أطلبه من معدنه، وأصيب به الفرصة عند أهله، ومن حقي عليه أن يقيني السوء بنفسه، ويصون عرضي بابتذاله، ولايفعل ذلك إلا بأن أسمح به. ألا ترى ذا الغنى ماأدْوَمَ نَصَبَهُ، وأقلَّ راحتَه، وأخس ـ من ماله ـ حظَّه، وأشد ـ من الأيام ـ حذرَه، وأعزى الدهر بثلبه ونقصه، ثم هو بين سلطان يرعاه، وذوي حقوق يسبّونه، وأكفاء ينافسونه، وولد يريدون فراقه، قد بعث عليه الغنى من سلطانه العناء، ومن أكفائه الحسد، ومن أعدائه البغي، ومن ذوي الحقوق الذم، ومن الولد الملال؛ وذو البلغة قنع فدام له السرور، ورفض الدنيا فسلم من المحذور، ورضى بالكفاف فتنكبته الحقوق».[٩٣]

ومن ظرفه أنه كان يقول: «لاأقول مِتُّ قبْلك، لأني إذا مت قبله مات هو بعدي، ولكن أقول بَدَلَك».

---

(٩٢) ـ طبقات المعتزلة ص ٥١.

(٩٣) ـ الحصري: زهر الآداب: ج ٢ ص ١٢٣.

ومثل هذا النثر «الجدلي» نجده في شعر (النظّام)، على رقته وغزله يقول:

يا تاركي جسداً بغير فؤاد ... أسرفت في الهجران والابعاد
إن كان يمنعك الزيارة أعينٌ ... فادخل إليّ بعلة العُوّاد
إن العيون على القلوب إذا جنت ... كانت بليتها على الأجساد[94]

ويقول:

أريد الفراق وأشتاقكم ... كأنا افترقنا ولم نفترق
وأستغنم الوصل كي أشتفي ... وهل يشتفي أبداً من عشق؟![95]

ويقول:

وشادن ينطق بالظرف ... يقصر عنه منتهى الوصف
رقّ فلو بُزّت سرابيله ... علّقه الجوُ من اللطف
يجرحه اللحظ بتكراره ... ويشتكي الايماء بالطرف
أفديه من مُغرىً بما ساءني ... كأنه يعلم ماأخفي[96]

وينسب (ابن النديم) في «الفهرسبت» تعليقاً فاحشاً على البيتين الثاني والثالث إلى (أبي الهذيل).

يقول (النظّام):

توهمه طرفي فآلم خده ... فصار مكان الوهم من نظري أثرُ
وصافحه قلبي فآلم كفه ... فمن صَفْحِ قلبي في أنامله عُقْرُ
ومرّ بقلبي خاطراً فجرحتُه ... ولم أر جسماً قط يجرحه الفِكرُ
يمر فمن لينٍ وحُسن تعطفٍ ... يقال به سكر وليس به سكرُ

ويروى أنّ (للجاحظ) تعليقاً فاحشاً كالذي عزي إلى (أبي الهذيل) على هذه الأبيات.[98]

---

(٩٤) - أمالي المرتضى ج ١ ص ١٣٣.

(٩٥) - سرح العيون ص ١٤٤.

(٩٦) - المرجع نفسه ص ١٤٤، وتاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧.

(٩٧) - أمالي المرتضى ج ١ ص ١٣٣.

(٩٨) - أبو ريده: ابراهيم بن سيار النظّام ص ٧ هامش.

والتعليقان كلاهما ينبئان عما اتسعت له البيئة الأدبية في عصر (النظّام) من انفتاح على التحرر الفكري، والتقدير الجمالي، والقيم الفنية.

ويشير (النظّام) إلى بعض آرائه في أن الجسد قالب الروح فيقول:

مازلت آخذ روح الزق في لُطُف ... واستبيح دماً من غير مجروح
حتى انثنيت ولي روحان في جسدي ... والزق مطرَّح، جسم بلا روح![99]

أما التحرر الفكري في سائر وجوه الثقافة الاسلامية التي احتواها (النظّام) فإنه يبلغ درجة قصوى نعبّر عنها بروحه الانتقادية، ولها منازع علمية وتجريبية وعقلية وجدلية.

وبهذه الروح الانتقادية نظر (النظّام) إلى الناس جميعاً عامتهم ومثقفيهم، وعرض سلوكهم وأفكارهم على محك العقل، وأرخى لجرأته في الفكر الحر العنان.

انتقد أوهام العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وإيمانهم بالسعالى والغيلان. وهو يفسّر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسي والتربوي والاجتماعي، ويوضح كيف يتحول الوهم إلى عقيدة، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البداهة الكاذبة. ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصل السذاجة والغباء، وتعذر التمييز بين مايوجب التكذيب أو التصديق أو الريبة والشك.

يقول: «أصل هذا الأمر وابتداؤه ن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش، ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة، لاتقطع أيامهم إلا بالمُنى أوبالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة، وقد ابتلي بذلك غير حاسب... وخبّرني (الأعمش) أنه فكر في مسألة فأنكر أهله عقله حتى حموه وداووه، وقد عرض ذلك لكثير من الهند. وإذا استوحش الانسان مثّل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه، وانتقضت أخلاطه، فيرى مالا يُرى، ويسمع مالا يُسمع، ويتوهم الشيء الصغير أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ماتصوّر لهم من ذلك شعراً تناشدوه، وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيماناً، ونشأ عليه الناشىء، وربي به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي، وتشتمل عليه الغيطان في الليالي الحنادس، وعند أول وحشة أوفزعة، وعند صياح بُوم ومجاوبة صدى يرى كل باطل، ويتوهم كل زور. وربما كان في الجنس

---

(٩٩) - تأويل مختلف الحديث ص ٢١.

والطبيعة نَفّاجاً كذاباً وصاحب تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان، وكلمت السعلاه؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: قتلتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها! ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوجتها . . . ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به، ومدَّ لهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابياً مثلهم، وإلا غبيا لم يأخذ نفسه قط بتمييز مايوجب التكذيب والتصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط. وإما أن يلقوا راوية شعر، أو صاحب خبر، فالرواة عندهم كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كان أظرف عندهم، وصارت روايته أغلب، ومضاحيك حديثه أكثر. فلذلك صار بعضهم يدّعي رؤية الغول أو قتلها أو مرافقتها تزويجها»[100]

ويعلق الأستاذ «أحمد أمين» على هذا التحليل بقوله: «وهذا تحليل يدل على عقل راجح ونظر دقيق وتفكير حر. ولعل (النظّام) علّل هذا ادعياً لرأي المعتزلة من الجن لايراهم الانس، وأن طبيعة تكوين الجن لاتمكن الانس من رؤيتهم»[101]

وهذا التفكير الحر، والعقل الراجح، والنظر الدقيق يتجلى في إيمان (النظّام) بضرورة اتباع منهج علمي واضح في طلب المعرفة الصحيحة. وهذا المنهج في ينطوي على الركنين الأساسيين اللذين سببا النهضة الحديثة في أوروبا، وهما الشك والتجربة.[102]

يقول: «نازعت الشكّاك والملحدين فوجدت الشكاك أبعد بجواهر الكلام من أصحاب الجحود» ويقول: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك».[103]

وقد حكى (الجاحظ) أن (النظّام) اشترك مع الأمير (محمد بن علي بن سليمان) الهاشمي في إجراء بعض التجارب على الحيوان، منها تجربة لمعرفة أثر الخمر في مختلف أنواعه، فسقياها للأبل والخيل والبقر والبراذين والظباء والشاء والسنّور والكلب والس

---

(١٠٠) ـ الجاحظ: الحيوان ج ٦ ص ٧٧.

(١٠١) ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ١١٦.

(١٠٢) ـ المصدر السابق ص ١١٢.

(١٠٣) ـ الجاحظ: الحيوان ج ٦ ص ١٦.

عرس، واستعانا لبلوغ مأربهما بحاوٍ فكان يحتال على الأفاعي حتى يصب في حلقها بالأقماع، وشاهدا فعل الخمر في هذه الأنواع المختلفة، ولم ينج من ذلك الأسد إذ سقيا أسداً مقلّم الأظفار لمعرفة مدى احتماله. وأكدّ (النظّام) أن الظبي أملح الحيوانات سكراً، وهو يقول: «لولا أنه من الترّفه لكنت لايزال عندي الظبي حتى أسكره وأرى طرائف مايكون منه».

وشارك (النظّام) (محمد بن عبد الله) في إجراء تجارب خاصة على ظليم ليتحققا من أثر الحجارة المحماة وأثر الحجر فيه. يقول (الجاحظ): «وأخبرني (أبو اسحق) - وكنا لانرتاب بحديثه إذا حكى عن سمع أو عيان - أنه شهد (محمد بن عبد الله) يلقي الحجر في النار، فإذا عاد كالجمر قذف به قدام الظليم، فإذا هو يبتلعه كما يبتلع الجمر. وكنت قلت له: إن الحجر سخيف سريع الانطفاء إذا لقي الرطوبات، ومتى أطبق عليه شيء يحول بينه وبين النسيم خمد. والحجر أشد إمساكاً لما يتداخله من الحرارة، فلو أحميت الحجارة. فأحماها ثم قذف بها إليه فابتلع الأولى، فارتبت به، فلما ثنّى وثلّث اشتد تعجبي له. فقلت: لو أحميت أواقي الحديد ماكان منها ربع رطل ونصف رطل، ففعل، فابتلعه. فقلت: هذا أعجب من الأول والثاني. وقد بقيت علينا واحدة، وهو أن ننظر أيستمرىء الحديد كما يستمرىء الحجارة. ولم يتركنا بعض السفهاء وأصحاب الخَرَق أن نتعرف ذلك على الأيام. وكنت عزمت على ذبحه وتفتيش جوفه وقانصته، فلعل الحديد يكون قد بقي هناك لاذائباً ولاخارجاً، فعمد بعض ندمائه إلى سكين، فأحماه، ثم ألقاه إليه، فلم يجاوز أعلى حلقه حتى طلع طرف السكين من موضع ذبحه، ثم خرَّ ميتاً، فمنعنا بخرقه من استقصاء ماأردنا».[١٠٤]

أخذ (النظّام) من كل علوم عصره بطرف. وقد دخل ميادين كل قوم ناقداً معتداً بالعقل وحده، فهو يتناول ماوصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل فيقبله أو يرفضه ولعله كان يسرف في النقد بأكثر من تيقنه من ميدان المعرفة الذي ينظر فيه. «وهو في كل أبحاثه يحكّم العقل، وهو أداته، ولايعتمد على النص بقدر مايعتمد على العقل».[١٠٥]

وقد أطلق (النظّام) لفكره الحر، وعقله الانتقادي، العنان في نقد التفسير والسنّة والأحاديث وأعمال الصحابة وأقوال الفقهاء والمتكلمين.

(١٠٤) - الحيوان - ج ٢ ص ٨٣.

(١٠٥) - أبو ريده: النظّام ص ٥٢.

ففي مجال التفسير يرفض (النظّام) كل تفسير للقرآن الكريم على نحو يخالف نهجه «العقلي» في التفسير. ومن الجائز تلخيص هذا النهج «النظّامي» في النقاط الآتية: عدم البعد في التأويل عن المعنى الذي تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب في تعبيرهم. ـ وترك التكلف وترك الجري وراء الغريب من التأويل؛ لأن أكثر الضلال يأتي من «الطمع ومن شدة الاعجاب بالغريب من التأويل. ـ ومن الواجب في التفسير السليم محاولة الوصول إلى معنى الألفاظ بشكل كلي إجمالي، ولذلك يرد رأي من يحاول أن يجد للفظ الواحد معاني بمقدار تكرره في الآيات ـ كما أن من الواجب السعي إلى تبيان معاني القرآن ومافيها من أحكام ودلالة عقلية منطقية وحجة خفية.

يقول (النظّام): «لاتسترسلوا إلى كثير من المفسّرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية، وعلى غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحبَّ إليهم. وليكن عندكم (عكرمة) و(الكلبي) و (السري) و(الضحّاك) و(مقاتل بن سليمان) و(أبو بكر الأصم) في سبيل واحدة: فكيف أثق بتفسيرهم، وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله عزّ وجل: «وإن المساجد لله»،[106] إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عنى الجباه وكل ماسجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة. وقالوا في قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت»[107] إنه ليس الجمال والنوق وإنما السحاب»[108] وفسروا الويل بأنه واد في جهنم، ثم قعدوا يصفونه، مع أن الويل في كلام العرب معروف في الجاهلية والاسلام. هذا إلى أن قولهم إن من الخطأ الوصل في «سلسبيلا» من قوله تعالى: «عيناً فيها تسمّى سلسبيلا» بل هي عندهم: سَلْ سبيلا إليها يامحمد! فإن كان كما قالوا فأين معنى «تُسمّى»، وعلى أي شيء وقع قوله: «تُسمى»، فتُسمى ماذا؟ وكذلك تفسيرهم الجلود في قوله تعالى: «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟»[109] بأنها كناية عن الفروج، كأنه لايرى أن كلام الجلد من أعجب العجب!!..

---

(١٠٦) ـ سورة الجن ٧٢ / ١٨.

(١٠٧) ـ سورة الغاشية ٨٨ / ١٧.

(١٠٨) ـ الجاحظ: الحيوان ج ١ ص ١٦٨.

(١٠٩) ـ سورة فصلت ٤١ / ٢١.

كتب (أحمد أمين) : «ثم أن (النظّام) واسع الحرية في التفكير، شديد الجرأة على المحدّثين، قليل الايمان بصحة الحديث، وهو شديد الايمان بالقرآن، قليل التصديق بما يرويه المفسرون حول الآيات من أخبار» . [110] إنه يحكم العقل في الأحاديث، ويفضح مافيها من تناقض في بعض الأحيان، وينكر كل حديث شديد في غرابته . من ذلك أن الاحاديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب، وتفضيل الأول على الثاني، فالهرة محبوبة في الاسلام وسؤرها طاهر، والكلب مكروه وسؤره نجس أشد النجاسة، ومع ذلك يحتكم (النظّام) إلى عقله ويقول مخاطباً المحدّثين : «لقد قدّمتم السنّور على الكلب. ورويتم أن النبي (ﷺ) أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها وأنه قال: إنهنّ من الطوّافات عليكم، مع أن كل منفعة السنّور إنما هي أكل الفأر فقط . . وهو مع ذلك يأكل حمامكم وخرافكم والعصافير التي يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته، فإن هو عف عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم ـ ومنافع الكلب لاتحصيها الطوامير ـ ثم السنّور مع ذلك يأكل الأوزاغ والعقارب والخنافيس والحيات وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس؛ ثم قلتم في سؤر السنّور وسؤر الكلب ماقلتم؛ ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم» . [111]

فلا نستغرب أن نجد (ابن قتيبة) يعتبر (النظّام) أكبر الطاعنين في الحديث، وأن ينقل (الخياط) في كتاب «الانتصار» عن (أبي العباس بن العاص) قوله : إن (النظّام) كان أشد الناس إزراء على أهل الحديث، وهو القائل فيهم :

زوامل للأسفار[112] لاعلم عندهم ... بما تحتوي إلا كعلم الأباعر

ثم أن (ابن قتيبة) يعدّ (النظّام) أكبر الطاعنين في الصحابة والمكذبين لهم . فقد كذّب (النظّام) مثلاً (ابن مسعود) حين قال : «زعم (ابن مسعود) أن القمر انشق وأنه رآه . وهذا من الكذب الذي لاخفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره

(١١٠) ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ١١٦ .

(١١١) ـ الجاحظ : الحيوان ج ٢ ص ٥٥ .

(١١٢) ـ الزاملة : التي يحملها عليها من الابل وغيرها، وجمعها زوامل والأسفار الكتب.

شاعـر، ولم يُسْلم عنـده كافـر، ولم يحتج به مسلم على ملحد»، [113] ذلك أنه روي عن (ابن مسعود) أنه قال: «رأيت حِراء بين فلقتي القمر».

ويـذكـر (البغدادي)[114] أن (الجاحظ) ذكر عن (النظّام) في كتابه «المعارف» وفي كتابه المعروف بـ (الفتيا) أنه عاب أصحاب الحديث ورواياتهم أحاديث (أبي هريرة). وزعم أن (أبا هريرة) كان أكذب الناس. وطعن في (الفاروق عمر) وزعم أنه شك يوم الحـديبيـة في دينـه، وشـك يوم وفـاة النبي (ﷺ) وأنـه كان فيمن نفر بالنبي (ﷺ) ليلة العقبة، وأنه ضرب (فاطمة) ومنع ميراث العترة وأنكر عليه تغريب (نصر بن الحجاج) من المدينة إلى البصرة، وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح، ونهى عن متعة الحج، وحرّم نكـاح المـوالي للعـربيـات. وعـاب (عثـمان) بإيوائه (الحكم بن العاص) إلى المدينة، واستعـمالـه (الـوليـد بن عقبة) على الكوفة حتى صلّى بالناس وهو سكران. وعابه بأن أعـان (سعيـد بن العـاص) بأربعـين ألف درهم على نكاح عقده. وزعم أنه استأثر بالحمى. ثم ذكـر (عليـاً) وزعم أنـه سئل عن بقرة قتلت حماراً فقال: أقول فيها برأيي، ثم قال (بجهله): من هو حتى يقضي برأيه».

سمـع (النظّـام) ماقـالـه (عـلي بن أبي طالب) من أن النبي (ﷺ) قال له في أمر الخـوارج: «إنـك مقـاتلهم وقـاتلهم، وأن (المخـدَّج ذا الثـديـة) منهم، وأنك ستقاتل النـاكثـين والقـاسطـين والمارقين». وروى له أن (علي بن أبي طالب) كان يوم النهر وأن يتفقد القتلى ويرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها، ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة اخـرى، وإنـما كان سيـدنـا (عـلي) قد تفقـد القتلى ليجد من جملتهم (المخدَّج). فلما استبطأ وجوده، وطال الزمان، أشفق من دخول الشبهة على أصحابه لما كان قال لهم، فاهتم وجعـل يقـول: «والله ماكـذبت ولاكـذبت، وصـار يرفع رأسه داعياً متضرعاً أن يجعل الله تعالى له الظفر بـ (المخدَّج)، ثم يغلبه الهم فيطرق. وبدل أن يؤول (النظّام) أطراق سيدنا (علي) ورفعه رأسه، قال متّهماً: أنه كان يوهم أصحابه أنه يوحى إليه. [115]

ويحـاول (الشهـرستـاني) إظهـار تناقض (النظّام) حين يقول عنه: إنه يميل إلى

---

(١١٣) ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٢٥.

(١١٤) ـ الفرق بين الفرق ص ٨٩.

(١١٥) ـ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨.

الـروافض ويـوقـع في كبـار الصحـابـة . [116] ولكن الثـابت في الأمر أن (النظّام) لم يكن يتردد، حتى قبـل أن يتم تثبتـه من بعض الـروايات التاريخية إلى درجة اليقين، لم يكن يتردد في نقد الناس، عامتهم، كما رأينا، وخاصتهم حتى كبار الصحابة والتابعين.

أمـا في مجال الفقـه فإن (النظّـام) أدخـل في أبـوابه «ضلالات لم يسبق إليها» كما يقـول (البغـدادي). [117] فـإذا نظـرنـا في موقعه من أصول الفقه وجدناه لايعترض على حجية القرآن، ولاعلى حجية السنّة. ولكنه يعارض حجية الاجماع والقياس. فإذا كان الاجماع اتفاق مجتهدي الأمة الاسلامية بعد وفاة النبي على حكم شرعي قال (النظّام) وبعض الشيعـة «بـإحـالـة إمكـان الاجمـاع» ذلك أن اتفاق مجتهدي الأمة على الحكم الواحد الذي لايكون معلوماً بالضرورة محال، كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال. وقد كان لموقف (النظّام) في «أن الاجماع ليس بحجـة» تأثـير في تاريـخ الاجماع تابعه فيه الظاهرية. ولعل (النظّام) هو أول من اعـترض على القيـاس الشـرعي. وقد حكى عن (عبيد الله بن عمر) قوله: «ماعلمت أن أحـداً من البصـريـين، ولا غيرهم ممن له بناهة، سبق (ابراهيم النظّام) إلى القول بنفي القيـاس. ويعلن (البغـدادي) أن (النظّـام) أبطـل القياس الشرعي وأبطل حجة الاجمـاع، وزعـم أن الأمـة من عهد نبيها، عليه السلام، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم شرعي جاز أن يكون إجماعها خطأ وضلالاً».

ويخبرنا (ابن قتيبة) أنه حكي عن (النظّام) أنه قال: قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعـاً على الخطأ. قال: ومن ذلـك إجمـاعهم على أن النبي (ﷺ) بعث إلى النـاس كافة، دون جميع الأنبياء، وليس كذلك، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه، لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصـدّقـه ويتبعـه، فخـالـف الـرواية عن النبي (ﷺ) أنه قال: بعثت إلى النّاس كافة، وبُعثت إلى الأحمـر والأسـود. وكـان النبي يُبعث إلى قومه.. وأوّل الحديث. وفي مخالفة الرواية وحشة، فكيف بمخالفة الرواية والاجماع لما استحسن؟». [118]

منع (النظّام) إمكان وقوع إجماع الطائفة على أمر عادة فضلاً عن حجيته. واتهم بأنـه كان يزعم أن الأمـة بأسـرهـا يجوز عليهـا الاجتماع على الخطأ والضلال «من جهة

---

(116) ـ الملل والنحل ج 1 ص 77.

(117) ـ الفرق بين الفرق ص 89.

(118) ـ تأويل مختلف الحديث ص 21.

الرأي والقياس، لامن جهة التنقل عن الحواس» . ولعل في هذا الذي يقول به (النظّام) في مجال الفقه وأصوله دليلاً على إعماله فكره الانتقادي بحرية تخالف الرواية، وفي مخالفة الرواية وحشة، كما يقول (ابن قتيبة)، ولكن (النظّام) لايبالي ـ على مايبدو ـ بوحشة مخالفة الرواية أن كان يأنس بنتيجة ذلك براحة العقل والارتياح إلى معطيات الحواس مما يتسق مع نهجه العلمي والانتقادي . ولذا لانستغرب أن نرى (النظّام) يعتبر أن الخبر المتواتر ليس طريقاً إلى العلم، وليس حجة، وأنه كان يجوز وقوعه كذباً . وذكر (ابن حزم) عن (النظّام) أنه كان يقول : «إن خبر التواتر لايَضطّر، لأن كل واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب وكذلك يجوز على جميعهم . ومن المحال أن يجتمع ممّن يجوز عليه الغلط وممّن يجوز عليه الكذب، ونَظَّر ذلك بأعمى وأعمى فلا يجوز أن يجتمع مبصرون» .

أبطل (النظّام) خبر الواحد وقال إنه لايوجب العلم الضروري، وأنكر الاجماع حجة في الشرع لأن الأمة يجوز أن تجمع على خطأ، فلو أجمعت الأمة على حكم شرعي لجاز أن تخطىء فيه . ولذا يتّهم (البغدادي) (النظّام) بأنه قصد إبطال أحكام فروع الشريعة بإبطال طرقها . وقد ذهب (النظّام) إلى أن الأخبار لايعلم بها شيء، فنحن لانعلم بأخبار الله تعالى ولا بأخبار رسوله ولابأخبار أهل دينه شيئاً على الحقيقة . ذلك أن المعلومات ضربان : محسوس وغير محسوس . فالمحسوس منها أجسام ولايصح العلم بها إلا من جهة الحس، وأما غير المحسوس فيعلم بالقياس والنظر، ولايُعلم بالحس والخبر .

وقد انتهى (النظّام) في مجال الفروع، أو الفقه العملي، إلى أحكام يصفها أهل السنّة والجماعة، ومنهم البغدادي) و(الشهرستاني) بأنها ضالة . قال : أن الطلاق لايقع بشيء من الكنايات : كقول الرجل لامرأته : أنت خَلِية، أوبَرِية، أوحَبْلُك على غاربك، أو الحقي بأهلك أو اعتْدّي، أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء، سواء نوى بها الطلاق أو لم يَنْوِهِ، وقد أجمع فقهاء الأمة على وقوع الطلاق بها إذا قارنتها نية الطلاق . وقال (النظّام) أيضاً في الظهار : أن من ظاهر امرأته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مُظاهراً . وهذا فيه خلاف قول الأمة بأسرها . . . ومن أقوال (النظّام) في هذا الميدان أن من ترك صلاة مفروضة عمداً لم يصح قضاؤه لها ولم يجب عليه قضاؤها . وهذا عند سائر الأمة كفر ككفر من زعم أن الصلوات الخمس غير مفروضة . . . وقد

(١١٩) ـ الفهرست ص ١٧٩ .

بلغ من تعظيم شأن الصلاة أن بعض الفقهاء أفتى بكفر من يتركها عامداً . . . وقال (أبو حنيفة) بحبس تارك الصلاة وتعذيبه إلى أن يصلّي .

جهر (النظّام) باحتكامه إلى العقل وانتقاده المفسرين والمحدّثين والفقهاء والصحابة، وخاض ضد هؤلاء جميعاً معركة عنيفة اتّهم خلالها بالضلال وبالزندقة وبالكفر. ولكن حربه في هذه الميادين كانت حرباً مع مسلمين حول حقيقة الاسلام .

أما حرب (النظّام) مع المتكلمين فتجاوزت نضاله في سبيل حرية الفكر العقلي في الاسلام إلى مقاومته أصحاب النحل الاخرى والديانات غير الاسلامية . والمثل يضرب بقوة (النظّام) في الجدل وبرجحان عقله .

ناظر (النظّام) أستاذه (أبا الهذيل) كما ذكرنا . وناظر (أبا شمر الحنفي) في مجلس (أيوب بن جعفر) أمير البصرة، وكان (أبو شمر) رجلاً قوي الحجة هادئاً في مناظرته لايحرك يداً ولا رأساً ويرى كثرة الحركة عيباً . ولم يزل (النظّام) يجادله ويضغطه بالكلام حتى خرج من هدوئه وحلّ حبوته، ومازال يزحف حتى أخذ بيدي (النظّام) وانتقل الأمير بعد ذلك إلى قول (النظّام) وترك القول بالارجاء . وكان (للنظّام) مجالس ومناظرات مع (أبي عبد الله الحسين بن محمد النجار، وهو من جلة المجبِّرة . وحكى (ابن النديم) في «الفهرست»[119] سبب موت (الحسين بن النجار) وهو أنه «اجتمع مع (ابراهيم النظّام) عند بعض إخوانه فسلّم (الحسين) فقال (ابراهيم) : تجلس حتى أكلمك . فجلس . فقال له (ابراهيم) : يجوز أن تفعل خلق الله . فقال (الحسين) : يجوز أن أفعل الذي هو خلق الله . قال (ابراهيم) : فالذي هو خلق لله خلق الله أوليس بخلق؟ قال (الحسين) : هو خلق الله . قال (ابراهيم) : فقد فعلت خلق الله ، فلِمَ لايجوز أن تخلق خلق الله ، كما جاز أن تفعل خلق الله . قال (الحسين) : لم أفعل خلق الله ، وإنما فعلت الذي هو خلق الله . قال (ابراهيم) : والذي هو خلق الله أوليس بخلق له؟ قال (الحسين) : فهو خلق الله . فرفسه (ابراهيم) وقال : قُم! اخزى الله من ينسبك إلى شيء من العلم والفهم . وانصرف محموماً، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها» .

وقد استخدم (النظّام) طول باعه في الجدل وفكره الانتقادي المتعمق في انتصاره للاسلام ورده على أقوال الدهرية والمنانية والديصانية .

ويرد مثلاً على الديصانية الذين زعموا أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام ، وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجها

فيقــول لهم : «إذا مزجنــا شيئـين فلا بد أن تظهـر خاصـة أحـدهما على حسب نسبـة الخليط . فما لنا مزجنا شيئين من ذوات المناظر (أي الضياء والظلام) خرجنا إلى ذوات المـلامس والمـذاقة والحشمة . ؟ وهذا نفسه داخل على من زعـم أن الأشياء كلها تولدت من تلك الأشياء الأربعة التي هي نصيب حاسة واحدة .

وقد ألف (النظّام) كتاباً للرد على الثنوية ، ومن طوائفهم المانوية القائلون بالنور والظلمـة وأن الصـدق خير وهـو من النـور ، وأن الكـذب شر وهـو من الظلمـة . فأراد (النظّـام) هدم قولهم بالاثنـين فقـال لهم : «حـدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه ، من الكـاذب؟ قالـوا : الظلمـة . قال : فإن ندم بعد ذلك على ماقال من الكذب وقال : قد كذبتُ وقـد أسأتُ ، من القـائـل : قد كذبتُ؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا مايقولون . فقال لهم (ابراهيم) إن زعمتم أن النور هو القائل : قد كذبتُ وأسأتُ ، فقد كذب ، لأنه لم يكن الكـذب منـه ، وقـاله . والكذب شر فقد كان من النور شر ، وهو هدم قولكم . . وإنْ قلتم إن الظلمـة قالت : قد كذبتُ وأسأتُ ، فقـد صدقَتْ ، والصـدق خير ، فقـد كانَ من الظلمـة صدق وكـذب ، وهما عنـدكم مختلفـان ، فقـد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان . خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين» .[١٢٠]

والظاهر أن (النظّام) كان مولعاً بالمجادلات والمناظرات ، لأنه كان يجد فيها غذاء لعقله ، وريـاضـة لقـدرتـه الجـدليـة . فقـد أثـار خصـومات كثيرة ، وأهاج على نفسه المتكلمـين والمحـدّثـين والفقهـاء إلى جانب ماأهـاج من ثنـويـة ودهرية ومنانية . يقول الأستـاذ (أبـوريـده) : «ويظهـر أنـه كان يختبر النـاس ويجادلهم على مايشبه الطريقة السقراطية . فيحدثنا (الجاحظ) عنه إنه قال : إذا أردت أن تعرف مقدار الرجل العالم ، وفي أي طبقـة هو ، وأردت أن تُدخله الكـير وتنفـخ عليـه ليظهـر لك فيـه الصحةُ من الفسـاد ، أو مقـداره من الصحة والفساد ، فكن عالماً في صورة متعلم ، ثم اسأله سؤ ال من يطمع في بلوغ حاجته منه» .[١٢١]

يؤ كـد (النظّـام) ، في إثـر (واصـل بن عطـاء) ومن سبقوه من المعتزلة ، تنزيه الله تنـزيهـاً مطلقـاً عن أن يشبه مخلوقاته ، وعن أن تشبهه مخلوقاته ، ويثبتون لله ذاتاً قديمة ، وينفـون الصفـات الـزائـدة على الـذات . وقد ذهب (النظّام) إلى أن صفات الله هي

---

(١٢٠) ـ الخياط : الانتصار ص ٣٠ .

(١٢١) ـ ابراهيم بن سيّار النظام ص ٦٠ (نقلاً عن كتاب الحيوان . ج ٦ ص ١١ .

إثبـات لذاتـه وهي في الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات. «فمعنى قولي «عالم» إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. وقولي «قادر»: إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي (حي) إثبـات ذاتـه ونفي المـوت عنـه ـ وكذلك قول (النظّام) في سائر صفات الذات. وعنـده أن الصفـات للذات إنـما اختلفت لاختـلاف مايُنفى عن الله من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه.[١٢٢]

ولكن (النظّام) يخالف أستاذه وكثيراً من المعتزلة في موضوع إرادة الله.

فقـد رأينا أن (أبا الهذيل) أثبت لله صفات الذات على أنها ذاته، وأثبت إرادات لامحل لها يكون الله بها مريداً وقال أن إرادة الله غير مراده، وإرادته لماخلقه هي خلقه له، وخلقـه للشيء غير الشيء، والخلق عنده قول لا في محل، وهو قول الله للشيء: كن. ولكن (النظّام) يذهب إلى أن الارادة لاتضاف إلى الله على الحقيقة، وأنه إذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ماعلم. وإذا ماوُصف بأنه مريد لأفعال العباد أو لقيام الساعة فمعناه أنه آمر بذلك أو حاكم أو مخبر به. «وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط» فالارادة إذن هي المراد، كما أن الخلق والتكوين والابتداء هي المخلوق والمكوَّن والمبتدأ. وعلى هذا لم تبق الارادة إرادة الله للأشيـاء بمعنى أنـه خلقها على حسب العلم، وإنما أصبحت الارادة هي العلم.

وفي موضـوع قدرة الله استقـل (النظّـام) كذلـك برأي خالف فيه معتزلة البصرة ولاسيما أستاذه (أبا الهذيل). لقد كان أهل السنّة والجماعة يعلنون أن الله قادر على كل شيء، وعلى كل ممكن في العقـل. أمـا المحـال المتنـاقض فلا تتعلق به قدرة الله. وخـالفهم المعتـزلـة في قولهم بأن الله لايفعـل المحال، وأنه لايفعل إلا الصلاح والخير، وأوجبـوا من حيث الحكمـة رعـايـة مصـالـح العبـاد، بل أن الخلق نفسـه مصلحـة للمخلوق. وقـد ذهب (أبـو الهـذيل) إلى درجة القول بأن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ولكنه لايفعل ذلك لحكمته ورحمته. أما (النظّام) فيقول بأن الله لايقدر على أن يفعـل بعبـاده خلاف مافيه صلاحهم. فإذا كان المعتزلة قبله قالوا بالقدر خيره وشره منـا، فإن (النظّـام) يزيـد على ذلك قوله إن الله تعالى لايوصف بالقدرة على الشرور والمعـاصي، وليست هي مقـدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه، فإنهم قضوا بأنه قادر عليهـا لكنـه لايفعلها لأنها قبيحة. ويوضح (الشهرستاني) مذهب (النظّام) فيقول: أن

---

(١٢٢) ـ الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٢٧.

القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الاضافة إليه فعلاً، ففي تجويز وقوع القبيح من الله قبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً، ففاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم. فالله إنما يقدر على فعل مايعلم أن فيه صلاحاً لعباده، ولايقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ماليس فيه صلاحهم؛ هذا في تعلق قدرة الله بما يتعلق بأمور الدنيا. وأما أمور الآخرة فالله في نظر (النظّام) لايوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولاعلى أن ينقص منه شيئاً وكذلك لاينقص من نعيم أهل الجنة، ولاأن يخرج أحداً من أهل الجنة، وليس ذلك مقدراً له.[١٢٣]

ويحكي (البغدادي) عن (النظّام) قوله بأنه لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها، وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها، وقدرت الزبانية أيضاً على إلقائه فيها. ثم زاد على هذا بأن قال بأن الله تعالى لايقدر على أن يعمي بصيراً، أو يزمن صحيحاً، أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم. وكذلك لايقدر على أن يغني فقيراً أو يصح زمناً إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم. ثم زاد على هذا أن قال أنه لايقدر على أن يخلق حية أو عقرباً أو جسماً يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه. ويعلق (البغدادي) بقوله: وقد أكفرت البصرية من المعتزلة (النظّام) في هذا القول.[١٢٤]

ولئن أجمع المعتزلة على أن القرآن مخلوق، فإن المسلمين كافة يتفقون على أنه معجز أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب وغيرهم من الانس والجن. وقد اختلف المتكلمون في وجه إعجاز القرآن. ولكن (النظّام) انفرد برأي يقول فيه: إن القرآن حق، ولكن تأليفه ليس بحجة، فهو تنزيل، وليس ببرهان وينسب (الأشعري) إلى (النظّام) قوله: «الآية والاعجوبة في القرآن مافيه من الأخبار عن الغيوب. فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[١٢٥] فلو خلّاهم الله «لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً»،[١٢٦] وعلى هذا فإن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة

---

(١٢٣) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٧٣.

(١٢٤) ـ الفرق بين الفرق ص ٨١.

(١٢٥) ـ مقالات الاسلاميين. . ص ٢٢٥.

(١٢٦) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٧٦.

للنبي (ﷺ) ولا دلالـة على صدقـه في دعـواه النبـوة . . وإذ يعـرض (البغـدادي) رأي (النظّـام) في هذا المـوضـوع يبـين عنـاده ويفضح غرضه إذ يرى أن غرض (النظّام) من إنكار إعجاز القرآن ليس سوى إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله .[١٢٧]

لقـد ألمعنـا إلى إلحـاف (النظّـام) على أهميـة العقـل واعتـماده بأكثـر من اعتماد السمـع . و(النظّـام) يذهب في قولـه في التفكـر قبـل ورود السمع إلى أنه إذا كان المرء عاقـلاً متمكنـاً من النظـر وجب عليـه تحصيـل معـرفـة الباري بالنظر والاستدلال وقال بتحسـين العقـل وتقبيحـه في جميـع مايتصـرف فيـه من أفعاله ، وقال لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام ، والآخر بالكف ، ليصح الاختيار.

وإذا كان الايمان قولاً وفعلاً ، وكانت الكبيرة تضاد الايمان ، وقد رأى المعتزلة قبل (النظّـام) أن المؤمن مرتكب الكبـيرة فاسق في منـزلـة بين منـزلتي الايـمان والكفر، فإن (النظّـام) يغلو في حريـة فكـره حين يعرّف الايمان بأنه اجتناب الكبيرة فحسب . وينتج عن ذلك ، كما يقول (البغدادي) ، أن الأقوال والأفعال ليس شيء منها إيماناً . والصلاة عنـده وأفعـالهـا ليست بإيـمان ، ولامن الايمان . وإنما الايمان فيها ترك الكبائر فيها . وقد كان قبله رأيـان : رأي فريق قالـوا إن الصلاة كلهـا من الايمان . ورأي فريق قالوا ليس شيء من الصـلاة إيـمانـاً . وقد فارق (النظّام) الفريقين معاً وقال إن الصلاة ليست من الايمان وترك الكبائر فيها من الايمان .[١٢٨]

وقد سمح (النظّام) لنفسه بالكلام في الشؤون الاخروية فقال «في باب المعاد بأن العقـارب والحيـات والخنـافس والـذبـاب والغربان والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السبـاع والحشـرات تحشـر إلى الجنـة . وزعم أن كل من تفضـل الله عليـه بالجنـة لايكـون لبعضهم على بعض درجـة في التفضيـل . وزعم أنـه ليس (لابـراهيم) ابن رسـول الله (ﷺ) في الجنـة تفضيـل درجـة على درجات أطفال المؤمنين ، ولا لأطفال المؤمنين فيها تفضيل بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس ، لأنه لاعمل لهم كما لاعمـل لها ، فحجـر على رب العـالمـين أن يتفضـل على أولاد الأنبيـاء بزيـادة نعمـة لايتفضـل بمثلهـا على الحشرات . ثم لم يرض بهذا الحجر حتى زعم أنه لايقدر عليه .

---

(١٢٧) ـ الفرق بين الفرق ص ٨٧ .
(١٢٨) ـ الفرق بين الفرق ص ٨٨ .

وزعم أيضاً أنه لايتفضل فيه العالمون وغيرهم، وإنما يختلف في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال». [١٢٩]

وفي مجال «دقيق الكلام» أو البحث في الطبيعة وفي الانسان، فإن (النظّام) يوغل في تعمقه الجدل حتى يأتي بمذهب متكامل تسوده الدقة الفلسفية بالمعنى الصحيح. نظر في الجسم والعرض، ونفى الجزء الذي لايتجزأ، وقال بالطفرة والكمون، وحدّد بعد ذلك موقع الانسان في الطبيعة وحقيقة فعال الانسان. ولعل (الشهرستاني) لم يخطىء في تبيان صلة (النظّام) بالفلاسفة والملاحدة في شبابه وبعد سن الشباب، ووصفه له بأنه أكثر ميلاً مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين. [١٣٠] وإن المتأمل في آراء (النظّام) يجد أن مباحثه ـ فيما عدا ذات الله ـ مشبعة بآراء طبيعية، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة. بل أن (النظّام) ليجسّم بعض الموجودات الروحانية وبعض الأعراض، [١٣١] حتى أنه ليتاخم المذهب المادي.

إن العالم عند (النظّام) متناه محدود في مساحته وذرعه. وهو ليس متناهياً في جرمه وحسب، بل أنه متناه في حركته أيضاً. ذلك أن للحركة أولاً ابتدئت منه، على خلاف قول الدهرية الذين زعموا أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك، والعالم كله حادث، ولاقديم إلا الله، وكل مافي العالم متحرك، حتى الأشياء التي يخيل إلينا أنها ساكنة، بل أن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسميه (النظّام) حركة الاعتماد. فكأن الخلق والتحريك متلازمان، وكأن الحركة الملازمة للخلق هي خروج الأشياء إلى الوجود، وفي الوقت نفسه اتخاذ كل منها مكانه في الكون.

ثم أن العالم مكوّن من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود، وثقيل شأنه الهبوط. وحي متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، من حَرّ وبرد، ورطوبة ويبوسة وغيرها. والأجسام تتكون من أجزاء لانهاية لانقسامها. أجل، إن لكل شيء طبيعة خاصة، ذات مقتضيات معينة، ولكن في وسع الله أن يقهرها على مايريد، ويدبرها على مايحب، فيجمع منها مايريد جمعه، ويفرّق منها مايريد تفريقه. فالله هو خالق العالم والمحرّك له والفعّال فيه، وكل مافي الطبية فهو فعل الله بإيجاب

(١٢٩) ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٨٨.

(١٣٠) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٧٦.

(١٣١) ـ أبو ريده: ابراهيم بن سيّار النظّام ص ٤٧.

خلقته للأشياء. بل الادراك ذاته فعل الله بإيجاب خلقه للحواس. وسنرى أن (النظّام) لايثبت للانسان إلا فعلاً واحداً هو الحركة.

لننظر الآن إلى الجسم، والعالم كله مكوّن من أجسام. إن الجسم في رأي (النظّام) هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه.[132]

وباستثناء الحركة التي هي العَرِض الوحيد الذي يثبته (النظّام) نجد أن الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر مايسميه الناس أعراضاً، نجد أنها في الحق ليست سوى أجسام لطاف لها حيز تشغله. وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة هو جسم. وسائر الأعراض، باستثناء الحركة، فانية إذ لايجوز البقاء إلا للأجسام؛ والأعراض لاترى بالعين لأن من المحال أن يرى الانسان إلا الألوان، والألوان في رأي (النظّام) أجسام لطاف. ومن المحال كذلك إدراك الأعراض بالحواس الباقية لأن الأعراض حركات، والحركات ليست أجساماً، ولايدرك بالحواس إلا الأجسام.

ومن شأن الأعراض أنها سميت أعراضاً لأنها تعترض في الاجسام وتقوم بها. فلا يمكن أن يكون العَرَض في لامكان، ولايجوز أن يحدث عَرَض لافي جسم. وإن الأعراض لاتتضاد، لأن التضاد إنما يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة، والحلاوة والمرارة، والبياض والسواد، ويرى (النظّام) أن الأعراض جنس واحد لأنها جميعها حركات، وأن من الجائز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض، ولايجوز أن يقدرهم على غير الحركات، لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والأصوات وغيرها أجسام ولايصح أن يقدر تعالى عباده على الأجسام.

يرى (النظّام) أن ليس لأجزاء الجسم عدد يوقف عليه. وهذا يعني أنه خالف أستاذه (أبا الهذيل) في مشكلة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لايتجزأ. فقد كان (أبو الهذيل) يقر بوجود الجزء الذي لايتجزأ، ونفى (النظّام) ذلك وقال إن من الممكن تجزئة الجزء إلى مالا نهاية له، فلا بعض إلا وله بعض، ولانصف إلا وله نصف، ولاجزء إلا وله جزء. وينتج عن ذلك أن الجزء إن كان قابلاً للتنصيف إلى مالا نهاية له، فإن الجسم، وإن كان يتناهى في المساحة والذرع، إلا أن أجزاءه لاتتناهى من حيث التجزؤ. والأجزاء متفاوتة في الحجم. فلو نصفّنا الجبل إلى نصفين، ونصفّنا الخردلة

---

(١٣٢) ـ الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٤.

نصفين، لكان نصف الجبل أكبر من نصف الخردلة. كذلك إن قسمنا أرباعاً وأخماساً وأسداساً كان أرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، وهكذا. وقد اعترض (البغدادي) على هذا الرأي وقال: إن قول (النظّام) بإمكان تجزء الجزء إلى مالا نهاية له يؤدي إلى استحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم، وذلك مخالف لقوله عز وجل: «وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً». (١٣٣)

ويعزو (البغدادي) إلى مجادلة (النظّام) (المانوية) أنه انتهى إلى القول بنظرية الطفرة. يقول: ومن عجائب (النظّام) أنه أنكر على المانوية قولهم بأن الهامة التي هي روح الظلمة عندهم قطعت بلادها ووافت الصفحة العليا من العلى حتى شاهدت النور وقال لهم: إن كانت بلادها لاتتناهى من جهة السفل، فكيف قطعتها الهامة؟ لأن قطع مالا نهاية له محال! ثم زعم مع ذلك أن الروح إذا فارق البدن قطع العالم إلى فوق مع قوله بأن المقطوع من العالم غير متناهية الأجزاء، بل كل قطعة منها غير متناهية الأجزاء، فكيف قطعها الروح في وقت متناه؟ ولأجل هذا قال بالطفرة التي لم يسبق إليها من أهل الأهواء غيره». ثم يردف مؤكداً: «وقوله بالطفرة هي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر ومن غير أن يصير معدوماً في الأول ومعاداً في العاشر». (١٣٤)

ويعرض (الأشعري) نظرية (النظّام) في الطفرة بقوله: «زعم (النظّام) أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير في المكان الثالث ولم يمر بالثاني، على جهة الطفرة. واعتلّ في ذلك بأشياء، منها الدوّامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحَزُّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها. قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ماقبلها». (١٣٥)

وقد درس الأستاذ (أبوريده) مااعترض به الباحثون على (النظّام)، ودافع عن قوله في وجود أجزاء لانهاية لها. فقال: «مما لامراء فيه أن (البغدادي) يطعن في غير مطعن. (فالنظّام) لم يذهب إلى وجود أجزاء لانهاية لها. بالفعل، وقد رجحتُ ذلك مستنداً إلى النصوص، بل هوذهب إلى أن الجسم يجوز أن يقبل الانقسام إلى غير

---

(١٣٣) ـ الفرق بين الفرق ص ٨٤، والآية في سورة الجن ٧٢ / ٢٨.

(١٣٤) ـ المصدر السابق ص ٨٥.

(١٣٥) ـ مقالات الاسلاميين. ص ٣٢١.

حد». أما نظرية الطفرة، فالأستاذ (أبو ريده) يرجح أن قول (النظّام) بها لم يكن إلا مذهباً أدى إليه الجدل، ولم يكن مقصوداً لذاته، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأي كثيراً مايلجأ الانسان إلى افتراضات جدلية». [١٣٦]

الطفرة حركة. والحركة في رأي (النظّام) عرض، ولاعَرَض في الدنيا إلا الحركة ولكن البحث في الحركة لدى (النظّام) يقود إلى الكلام على رأيه في السكون وفي الكمون وفي تداخل الأجسام والخلق المستمر.

لقد ذهب (النظّام) إلى أنه لاسكون أصلاً، وإنما حركة فالحركات هي الكون لاغير ذلك. والأجسام كلها متحركة في الحقيقة. وماقولنا أنها ساكنة إلا تعبير لغوي. ذلك أن الحركة تقسم إلى نوعين: حركة نقلة وهي معروفة. وحركة اعتماد. فالسكون الذي يتحدث عنه الناس ليس في نظر (النظّام) سوى أن يكون الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين. يقول: «سكون الانسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين، أي تحرك فيه وقتين». ويقول: «معنى الحركة معنى الكون. والحركات كلها اعتمادات. ومنها انتقال ومنها ماليس بانتقال. فإذا تحرك الجسم من مكان فالحركة تحدث في الأول، وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني، وإن الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني». فالحركة عنده مبدأ تغير ما.

لقد خلق الله العالم متحركاً. ومن المحال أن يكون الجسم متحركاً لا في شيء ولا إلى شيء وقد خلق الله تعالى الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد. فخلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده، ولاتقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، وقد خلق الله ذلك أجمع في وقت واحد غير أن أكثر الأشياء بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها. يقول (البغدادي): وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض. وإنما اختلف المسلمون في السماء والأرض أيتهما خلق أولاً. فخالف (النظّام) المسلمين وأهل الكتاب في ذلك، وخالف فيه أكثر المعتزلة. لأن المعتزلة البصرية زعمت أن الله تعالى خلف إرادته قبل مراداته، وأقر سائرهم بخلق بعض أجسام العالم قبل بعض. وزعم (أبو الهذيل) أنه خلق قوله للشيء كن لافي محل قبل أن خلق الأجسام والأعراض» [١٣٧]

---

(١٣٦) - ابراهيم بن سيّار النظّام ص ١٢٧ و ١٣٠.

(١٣٧) - الفرق بين الفرق ص ٨٦.

وقال (النظّام) متفرداً بنظرية الكمون. وخلاصتها «أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحـدة على ماهي عليـه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده. غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكـامنهـا دون حدوثهـا ووجـودهـا». ويؤكد (الشهرستاني) أن (النظّام) أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة».

النـار كامنـة في العـود كمـونهـا في الحجـر. وأن احتراق الثوب والحطب والقطن لاينشأ عن مجيء نار من الخـارج، بل هو خروج مافيـه من النـار الكامنة. ولم تكن هذه النـار في أثنـاء كمـونها قادرة على نفي ضدها، فلما اتصلت بنار اخرى تعاونتا بعد قوتهما على نفي الضد والمانع. حتى إذا زال، ظهرت النار وجف الحطب وتهافت. وإنما تحرق حرارة الشمس بإخـراجهـا مافي الأشيـاء من نيران، وأن ازدياد حرارة الانسان في الحمام ناشيء عن اتصال حرارة غريبة تحرّك الحرارة الكامنة وتمدّها ببعض أجزائها، وإن الحر الذي نجده في الأرض بعد إطفا نار الأتون إنما هو من الحر الكامن في الأرض بعد زوال مانعـه، وإن دهن المصبـاح ينقص بقدر مايخرج منه من الدخان والنار الكامنين اللذين كانا فيه. (١٣٨)

إن الكـامنـات لاتـوجـد في الأشيـاء على نسبة واحدة: فالنار في بعض العيدان والأحجـار أكثـر، ومـانعهـا أضعف. ولكـل شيء كامن طريقة يخرج بها، فالنار تخرج بالاحتكاك، والزبدة بالمخض، وهكذا. ومن أدلة (النظّام) التجريبية على أن في العود ناراً كامنـة أن العـود يُحرق بمقـدار من الاحـراق ويمنـع أن يخرج جميـع مافيـه من النار فيجعل فحماً. ونستطيع فيما بعد أن نستخرج مابقي فيه من النار فنرى ناراً لها لهب دون الضرام. فإذا خرجت النار الباقية بقي الرماد، ولو أوقدنا عليه ألف عام لما التهب.

ولا يفوت (البغدادي) أن يعرض رأي (النظّام) في حركة النار وينقده بقوله: «من فضائحه قوله بأن النار من شأنها أن تعلو بطباعها على كل شيء، وأنها إذا سلمت من الشوائب الحابسة لها في هذا العالم ارتفعت حتى تجاوز السموات والعرش، إلا أن يكون من جنسها ماتتصل به فلا تفارقه». (١٣٩)

إن التقدم والتأخر في صيرورة المخلوقات إنما يقع في ظهورها من مكامنها. وهذا يعني مداخلة الأجسام بعضها في بعض. والتداخل يعني أن يكون حيز أحد الجسمين

(١٣٨) ـ الجاحظ: الحيوان ج ٨ ص ٨ وص ١٩ وص ٢٩.

(١٣٩) ـ الفرق بين الفرق ص ٨٢.

حيز الآخر. يقول (النظّام): «إن كل شيء قد يداخل ضده المانع المفاسد له. فالحلاوة تداخل المرارة، والحر يداخل البرد، وقد يداخل الشيء خلافه. فالحلاوة تداخل البرودة أو الحرارة؛ واللون يداخل الطعم والرائحة، والخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل، وأكثر قوة منه، فإذا دخله شغله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة». وقد خالف (النظّام) في هذا الرأي قول أستاذه (أبي الهذيل) الذي جوّز وجود عَرَضين في مكان واحد، ولم يجوّز كون جسمين في مكان واحد. ويعلّق (البغدادي) على قول (النظّام) بالظهور والكمون في الأجسام وتداخلها بأن ذلك «شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام، وإنما يتعين الوصف على الأجسام بظهور بعض الأعراض، وكمون بعضها وفي كل واحد من المذهبين تطرق الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض في بدعواهم وجود جميعها في كل حال، على شرط كمون بعضها في بعض، وظهور بعضها من غير حدوث شيء منها في حال الظهور ـ وهذا الحاد وكفر وما يؤدي إلى الضلالة فهو مثلها». [١٤٠]

وقد حكى (الأشعري) في «مقالاته» نظرية (النظّام) في الخلق المستمر، وقوله: «إن الجسم في كل وقت يُخلق». وحكى (الجاحظ) عنه أنه قال: إن الله يخلق الدنيا ومافيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها. ويدافع (الخياط) بأن أحداً لم يحك هذا القول عن (النظّام) إلا (الجاحظ). ولكن (البغدادي) في مقالاته يناقش هذا الدفاع ويذهب إلى أنه ان كان عير صحيح، فذلك يعني أن (الجاحظ) يكذب على (النظّام) ويتهكم به، ويهتبل الفرصة السانحة ليقول: «ونحن لاننكر كذب المعتزلة على أسلافها كذا كانوا كاذبين على ربهم ونبيهم». [١٤١].

لننتقل أخيراً من آراء (النظّام) في الطبيعة إلى آرائه في عالم الأحياء عامة، وعالم الانسان بوجه خاص.

يقول (النظّام) أن الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في التحرك بالارادة. والعلوم والارادات من جملة الحركات، وهي الأعراض، والأعراض كلها جنس واحد، وهي كلها حركات. ويرفض (البغدادي) دعوى (النظّام) في أن تكون أفعال الحيوان

---

(١٤٠) ـ الفرق بين الفرق ص ٨٧.

(١٤١) ـ المصدر السابق ص ٨٦.

جنساً واحداً لأن ذلك يقود إلى أن يكون الايمان مثل الكفر والعلم مثل الجهل والحب مثل البغض، وأن يكـون فعـل النبي (عليه السـلام) بالمؤمنين مثـل فعـل إبليس بالكافرين، وأن يكون دعوة النبي (ﷺ) إلى دين الله مثل دعوة إبليس إلى الضلالة.

ويمكـر (البغـدادي) (بـالنظّـام) إذ يقـول: وقـد قال (النظّـام) في بعض كتبه إن هذه الأفعال كلها جنس واحد وإنما اختلفت أسماؤ ها لاختلاف أحكامها، وهي في الجنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات، ولايفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين كما لايكون من النار تبريد وتسخين. ثم يعلق (البغدادي) قائلاً: ويلزمه على هذا الأصل ألا يغضب على من شتمه ولعنه لأن قول القـائل: لعن الله (النظّام) عند (النظّام) مثل قوله رحمه الله. وقوله: إنه ولد زنى كقوله إنه ولد حلال؛ فإن رضي لنفسه بمثل هذا المذهب فهو أهل له ولما يلزمه عليه.[142]

إن الـروح جنس واحـد، وأفعاله جنس واحد. وقد خالف (النظّام) أستاذه (أبا الهذيل) في حقيقة الانسان. فبينا يقول (أبو الهذيل): الانسان هو البدن يقول (النظّام) الانسان هو الروح أو النفس. أما البدن فآلتها أو قالبها. والروح جسم لطيف مشابك للبـدن مداخـل له مداخلَةَ المـائيـة في الـورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن. والـروح هو الحيـاة المشـابكـة للجسد المداخلة. وللروح أو النفس القوة والحياة والمشيئة والاستطـاعـة وهي الحسـاسة المدركة. ذلك أن النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الاذن والانف والعين. الروح جسم حي. والبدن جسم ميت. والروح أخف من البدن وأقوى منه، ولذلك أمكن أن تداخله. والبدن آفة على الروح حابس لها. فإذا فارقت الـروح البـدن ارتفعت إلى أعلى، شأنهـا في ذلـك شأن النـار والنـور اللذين إذا تخلصـا من الشـوائب المحتبسـة لهما في هذا العـالم لم يثبتـا طرفـة عين وارتفعا إلى الأعلى.

ويستنتـج (النظّـام) من أن الـروح جنس واحد أن الحيوان كله جنس واحد لأن حقيقة الحيوان هي الروح.. ولما كان الجنس الواحد لايكون منه عملان متضادان كما لايكـون من النـار تسخـين وتـبريـد، ولامن الثلج تسخـين وتـبريـد، والروح في نظر (النظّـام) جسم، والجسم لايقـدر على فعـل الأجسام، ولذا لايجوز أن يُقدر الله تعالى الجسم على فعـل الأجسـام. وإنـما يقـدر الانسـان على الأعـراض، دون إحـداث

(١٤٢) ـ المصدر السابق ص ٨٤.

الأجسام، ولاعرض إلا الحركة كما ذكرنا، وعلى هذا فإن أفعال الانسان في نظر (النظّام) مثل أفعال سائر الحيوان من جنس واحد، وأنها كلها حركات.

انتقد (البغدادي) نظرية (النظّام) في أن تكون أفعال الانسان والحيوان كلها من جنس واحد كما ذكرنا. واستخلص من نظرية (النظّام) القائلة بأن الروح تداخل الجسد وأنها جوهر واحد غير مختلف ولامتضاد ـ استخلص فضائح عزاها إليه. منها: إن الانسان على هذا القول لايرى على الحقيقة، وإنما يرى الجسد الذي فيه الانسان. وهذا يسوق إلى أنه يوجب أن الصحابة مارأوا رسول الله وإنما رأوا قالباً فيه الرسول. ومن هذه الفضائح أنه يوجب ألا يكون أحد قد رأى أباه وأمه وإنما رأى قالبيهما. وأنه إذا قال في الانسان إنه ليس هو الجسد الظاهر وإنما هو روح مداخل للجسد لزمه أنْ يقول في الجماد أيضاً إنه ليس هو جسده وإنما هو روح في جسده وهو الحياة المشابكة للجسد. وكذلك القول في الفرس وسائر البهائم وجميع الطيور والحشرات وأصناف الحيوانات. وكذلك القول في الملائكة والجن والأنس والشياطين. وهذا يوجب أن أحداً مارأى حماراً ولافرساً ولاطيراً ولانوعاً من الحيوان، ويوجب أيضاً ألا يكون النبي رأى ملكاً، ويوجب أن الملائكة لايرى بعضهم بعضاً، وإنما رأى الراؤ ون قوالب هذه الأشياء التي ذكرناها.

وإذا يقول (النظّام) أن الروح التي في الجسد هي الانسان، وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالب الروح، يستخلص (البغدادي) الفضيحة الآتية: وهي أنه لزمه أن يقول أن الروح هي الزانية والسارقة والقاتلة فإذا جلد الجسد وقطعت يده صار المقطوع غير السارق، والمجلود غير الزاني وفي هذا غنى.

و(للنظّام) نظرية في الحواس والاحساس تقرر أن الحواس جنس واحد، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحواس. ذلك أن الروح هو الحساس الدراك، والروح واحد غير مختلف ولامتضاد. ولما كانت الروح في الانسان واحدة كان فعلها واحداً لأن الشيء الواحد لايكون منه جنسان من الفعل.

أما السبب الذي يمنع الحواس من أن يدرك بعضها مايدركه الآخر فمرده قولان: الأول أن في الخارج شوائب وموانع تمنع من ذلك. فالعين لاتدرك الصوت لأن مانعاً من جنس الزجاج الذي يمنع من إدراك الصوت ولايمنع من ادراك اللون يحول بينها وبين ذلك. والأذن لاتدرك اللون لأن مانعاً من جنس الكلام الذي يمنع من درك

اللون ولايمنع من درك الصوت يحول بينها وبين ذلك. والقول الثاني هو أن في الحواس شوائب من نوع واحد تغلب عليها. فالغالب في العين شوائب اللون وفي الأذن شوائب الأصوات، وفي الفم شوائب الكلام. أما الشوائب الاخرى فهي قليلة لاتستطيع التأثير، ولذلك تدرك كل حاسة الشيء الذي تغلب عليها شوائبه.

الحواس كلها إذن جنس واحد، وغايتها إدراك المحسوسات، وعددها خمس يزيد (النظّام) عليها حاسة سادسة تدرك بها لذة النكاح وحاسة سابعة هي القلب، والقلب هو الذي يتصور ويتوهم، وهو إلى معنى الحس المشترك أقرب، وبه أشبه. والانسان إنما يدرك عن طريق الحواس بمداخلة الحاسة في المحسوس. والمدرك للشيء إنما يدركه بأن «يطفر البصر إلى المدرَك فيداخله. . والانسان لايدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة. وماالصوت مثلاً إلا جسم لطيف. وكلام الانسان هو تقطيع الصوت، وهو عَرَض. وينتقل الصوت في الجو فيصاكّ الأسماع ويؤلمها، ولايسمع إلا باتصال السمع أومداخلته إياه.

أما فعل الانسان، فالانسان لايفعل في ذاته إلا الحركة يقول (النظّام): «لافعل للانسان إلا الحركة. وأنه لايفعل الحركة إلا في نفسه». وأن ماحدث في غير حيز الانسان فهو فعل الله بايجاب خلقه للشيء. فالله قد طبع الحجر طبعاً، إذا رفعته ارتفع وإذا تركته عاد إلى موضعه. وكذلك الادراك فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة. وهكذا قول (النظّام) في سائر الأشياء المتولدة. وبينا يكتفي (أبو الهذيل) بالقول بأن ماتولد من فعلنا مما نعلم كيفيته سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا فهو فعلنا، كذهاب الحجر والصوت الناشيء عن اصطكاك شيئين، وأن ماتولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا مما لانعرف كيفيته فهو فعل الله سبحانه نجد (النظّام) يلحف على الحركة ويرى أنه لافعل للانسان إلا الحركة وهو لايفعلها إلا في نفسه. أما ماجاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما طبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية.

إن إلحاف (النظّام) على الحركة في دنيا الانسان يثير في النفس ذكرى ماقاله (غوته)، وكأن في البدء كان الفعل، وكانت الحركة.

وصفوة القول، يتضح مما سبق أن (النظّام) في عصره فيلسوف المعتزلة غير منازع. فقد بلغ به تفكيره الحر أن تحلى بروح انتقادية صحيحة واعية شاملة، واتخذ عقله حكماً في شؤون الدين والدنيا، ولم يتحرج عن نقد الاعتقادات السائدة، والعلوم الذائعة، والمعارف والأعراف في مختلف المجالات، ولم يبخل عليه خصومه من أهل

السنة بتهمة الالحاد والكفر، ولولا أن المواضيع التي يعالجها (النظّام) على هذا النحو تظل في إطار الدفاع الكلامي عن الدين، بل عن المذهب الاعتزالي الذي هومذهبه، لكان أحد الفلاسفة المسلمين الذين جمعوا بأصالة بين أفكار شتى من آراء الفلاسفة السابقين في (يونان) وسواها، وألّفوا بينها تأليف تطوير وإبداع. ولعله، مثلاً، أول من قال إن الروح تداخل الجسم، وإنها وإياه جوهر واحد غير مختلف ولامتضاد، وإن الحواس من جنس واحد وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحواس، وقوله إن أفعال الحيوان، بما في ذلك الانسان، من جنس واحد، وأنها كلها حركات، وأن الانسان لايقدر على أحداث الاجسام، وإنما يقدر على الحركة، ولاعَرَض سوى الحركة. . .

٦ ـ تلاميذ النظّام (ابن خابط ـ الحدثي ـ الأسواري):

أخذ عن (النظّام) نفر من المفكرين منهم (محمد بن شبيب) البصري و(أبو شمر)، وكلاهما من شيوخ المعتزلة في منتصف القرن الهجري الثالث وقد جمعا بين الأرجاء وبين القول بنفي القدر، ومنهم (موسى بن عمران)، وقد يسمى (يونس بن عمرو)، ويسميه (ابن حزم) (مونس) ويذكر (الخياط) في «الانتصار» أن اسمه (مويس)، والأرجح أنه (مويس بن عمران)، وهو من رجال القرن الثالث، وقد جمع أيضاً بين الأرجاء وبين القول بنفي القدر.

وممن أخذ عن (النظّام) شخصان هما (أحمد بن خابط) و(الفضل الحدثي)[١٤٣] وقد نسب (الشهرستاني) اليهما فرقتين فرعيتين من فرق المعتزلة هي (الخابطية) و (الحدثية) وكانا من المعتزلة، ولكنهما جاءا بآراء متطرفة جعلت مؤرخي الفرق ينكرون انتماءهما إلى فرق المسلمين. يقول (الشهرستاني) عنهما إنهما طالعا كتب الفلاسفة، وضما إلى مذهب (النظّام) ثلاث بدع:

الأولى: إثبات حكم من أحكام الالهية في المسيح عليه السلام موافقة للنصارى فقد شبّه (عيسى بن مريم) بربه وقال مع (الفضل الحدثي) بأن للخق ربين وخالقين أحدهما قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو (عيسى بن مريم) وأنه الاله الثاني وإنه هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وإنه هو المراد بقوله تعالى «وجاء ربك والملك صفاً

---

(١٤٣) ـ نسبة إلى الحديثة، وهي بلد على الفرات.

صفاً» وكان (أحمد بن خابط) يقول: (عيسى بن مريم) ابن الله لا على معنى الولادة ولكن على معنى أنه تبناه وقد خلقه الله على صورة نفسه وأنه هو المراد بقول (النبي) (ﷺ) «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر».

والبدعة الثانية: القول بالتناسخ زعماً إن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول مايخلقه إلا عاقلا ناظراً معتبراً، فابتدأهم بتكليفِ شُكْرِهِ، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض، دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار. ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء، والشدة والرخاء، والآلام واللذات، على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات، على قدر ذنوبهم. فمن كانت معاصيه أقل، وطاعته أكثر، كانت صورته أحسن، وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر، كانت صورته أقبح، وآلامه أكثر. ثم لايزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة، وصورة بعد اخرى، مادامت معه ذنوبه وطاعاته. وهذا عين القول بالتناسخ.

أما البدعة الثالثة: فقد فسروا ماورد في الخبر من رؤية الباري تعالى مثل قوله عليه السلام «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون في رؤيته». على أنه رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع، وهو العقل الفعّال الذي منه تفيض الصور على الموجودات، وإياه عنى (النبي) بقوله: «أول ماخلق الله تعالى العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي ماخلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز وبك أُذل، وبك أعطي وبك أمنع» فهو الذي يظهر يوم القيامة، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر، فأما واهب العقل فلا يُرى البتة، ولايشبه إلا مبدع بمبدع.

كان (أحمد بن خابط) من أصحاب (النظّام)، ينتسب إليه ويقول بالطفرة وبنفي الجزء الذي لايتجزأ، وكان يقول إن قدرة الله تعالى تنقطع حتى لا يقدر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة شيئاً، ولا أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً. وكان في زمان (ابن خابط) و (الفضل الحدثي) شيخ من شيوخ المعتزلة اسمه (أحمد بن أيوب بن مانوس) وقد ذكر (البغدادي) في «الفرق بين الفرق» إن اسمه (أحمد بن أيوب بن بانوش) وقال

(الاسفـرايني) في «التبصـير في الـدين» أنـه (أحمـد بن بانـوش) هو أيضـاً من تلاميـذ (النظّام)، بل هو في رأي (الاسفرايني) تلميذ (ابن خابط)، وقد قال مثل ماقال (ابن خابـط) في التنـاسـخ وخلق الـبر يـة دفعة واحدة. إلا أنه قال: متى صارت النوبة إلى البهيميــة ارتفعت التكــاليف. ومتى صارت النـوبـة إلى رتبـة النبـوة والملك ارتفعت التكاليف أيضاً. وصارت النوبتان عالم الجزاء.

ويحكي (الشهـرستـاني) أن مذهبهما ينص على أن الديار خمس: داران للثواب: احـداهما فيهـا أكـل وشـرب وبعال[١٤٤] وجنات وأنهار؛ والثانية دار فوق هذه الدار ليس فيها أكل ولاشرب ولابعال بلا ملاذٍّ روحانية وروح وريحان غير جسمانية. والدار الثالثة دار العقاب المحض وهي نار جهنم ليس فيها ترتب بل هي على نمط التساوي. والدار الـرابعـة دار الابتـداء وهي التي خلق الخلق فيهـا قبـل أن تهبط إلى الدنيا، وهي الجنة الأولى. والدار الخامسة دار الابتلاء وهي التي كلف الخلق فيها بعد أن اجترحوا في الأولى.

ثم أن هذا التكـوين والتكـريـر لايـزال في الدنيا حتى يملأ المكيالان: مكيال الخـير ومكيـال الشـر. فإذا امتلأ مكيـال الخـير صار العمـل كله طاعـة، والمطيع خيراً خالصـاً، فينتقـل إلى الجنـة، ولم يلبث طرفـة عين، فإن مطـل الغني ظلم. وفي الخـبر «اعطـوا الأجـير أجـره قبـل أن يجف عرقـه». وإذا امتلأ مكيـال الشـر صار العمل كله معصيـة، والعـاصي شراً محضـاً، فينتقـل إلى النـار، ولم يلبث طرفـة عين، وذلك قوله تعالى «فإذا جاء أجلهم لا سيتأخرون ساعة ولايستقدمون». [١٤٥]

وجملة القــول، مضى فريق من تلاميــذ (النظّــام) إلى الجمـع بين الاعتـزال والارجـاء، وغـالى فريق آخر في التوغل الفكري حتى مزج كلام التناسخية والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض كما يقول (الشهرستاني)[١٤٦] ـ على صواب.

ومن تلاميذ (النظّام) (علي الاسواري) (توفي سنة ٢٤٠ هـ / ٨٥٤م) وكان من أتبـاع (أبي الهـذيـل) ثم انتقـل إلى (النظّـام) وقد خصه (البغدادي) و(الاسفرايني) بزعامة فرقة فرعية من فرق المعتزلة هي «الأسوارية» واكتفى (الشهرستاني) بالاشارة إليه معلنـاً أنـه وافق (أحمـد بن خابـط) في جميع ماذهب إليه من البدع، ودافع (الخياط) في

---

(١٤٤) ـ الزواج

(١٤٥) ـ سورة الأعراف ٧ / ٣٣ والنحل ١٦ / ٦١.

(١٤٦) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٨٦.

كتاب «الانتصار» عنه وقرنه (بابراهيم النظّام) في آرائه وأقواله وأنه يستحق مايستحق (ابراهيم) من مدح أو قدح.

عاصر (الأسواري) (العلّاف) و(النظّام) و(بشراً) و(المردار) وكانت له معهم مناظرات في المشكلات الكلامية. ومن أشهر هذه المناظرات تلك التي جرت في مجلس يقال إنه ضم سبعة من رؤوس القدرية تناظروا في أن الله تعالى هل يقدر على ظلم وكذب يختص به، وقد أورد (الاسفراييني) «بعض ماحكاه أصحاب المقالات» في ذلك.[147]

يقول (الأسواري) إن الله إنما يقدر على أحداث ماعلم أنه يحدثه. فهو تعالى لايقدر على أحداث ماعلم أنه لايحدثه، ولايقدر أن يمتنع عن إحداث ماعلم أنه سيحدثه. فمن علم الله أنه يموت ابن ثمانين سنة فإن الله لايقدر على ن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك. ومن علم أنه يشفى من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلاً فإنه لايقدر على أن يبر يه قبل ذلك لابما قرب ولابما بعد ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها. كذلك في الآخرة محال أن يقطع الله أفعاله ويفني العالم ويبقى وحده.

وقد علّق (البغدادي)[148] و(الاسفراييني)[149] على رأي (الأسواري) في أن ماعلم الله ألا يكون لم يكن مقدوراً لله تعالى فقالا: إن هذا القول منه يوجب أن تكون قدرة الله متناهية. ومن كان قدرته متناهية كان ذاته متناهية والقول به كفر من قائله.

٧ ـ الجاحظ:

ولد (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الكناني الليثي) في البصرة سنة ١٥٩ هـ / ٧٧٥م، في الأرجح. ولقب فيما بعد (بالجاحظ) أو(الحدقي) لنتوء عينيه. وكان مشوّه الخلقة. توفي والده وهو طفل، وطلب العلم بادىء الأمر في الكتّاب مع أولاد القصابين، ثم أتجر بالخبز والسمك. وأقبل منذ كان يافعاً على المربد، فأخذ

---

(١٤٧) ـ التبصير في الدين ص ٥٤

(١٤٨) ـ الفرق بين الفرق ص ٩١.

(١٤٩) ـ التبصير في الدين ص ٤٥.

الفصاحة شفاهاً عن العرب، وكان المربد أشهر محالّ البصرة، وبه كانت في الاسلام مفاخرات الشعراء ومجالس الخطباء على مثال عكاظ في الجاهلية قرب الطائف.

أحكم (الجاحظ) معارف عصره في فنون الأدب والأخبار واللغة والنحو والكلام والحكمة، وتلقى ماتلقى على (الأصمعي) و(أبي عبيدة معمر بن المثنى) و(أبي زيد الأنصاري) و(الأخفش) وغيرهم وأخذ بوجه خاص الكلام على (النظّام) والحكمة على (ابن جناح) وزاد على كل ماأخذ بعد أن أعمل عبقريته الفذة في كل ماتعلم حتى أصبح من العباقرة القليلين الذين امتازوا بعقل راجح، ونظر صائب وفكر ناقد وأسلوب سهل عذب متنوع دقيق فكه يتتبع المعنى ويقلّبه على وجوهه المختلفة ولايزال يولّده حتى لايترك فيه قولاً لقائل.

أسند إليه (المأمون) ديوان الرسائل في بغداد ولكنه لم يصبر على هذا المنصب الخطير سوى ثلاثة أيام عاد بعدها إلى حياة «الفكر الحر» بعيداً عن شروط العمل الرصين المقيد الوقور. وقد اتصل (الجاحظ) بعدد من الوزراء والخلفاء وسافر إلى (دمشق) وأنطاكية وربما وصل إلى مصر. وعرف في البصرة حياة الرخاء واليسر من بعد الشظف والفقر. ولما اشتهر أمره أمسى يعيش من الهدايا والعطايا التي تنهال عليه من العظماء وأرباب الدولة ممن يؤلف بعض كتبه لهم ويحليها بأسمائهم. وقد صار الخلفاء والعظماء يعشقون قربه، ويفاخرون بصداقته. وكان ذا علاقة وثيقة بالوزير (محمد بن عبد الملك الزيات) في خلافة (المتوكل)، فلما قبض على (ابن الزيات) هرب (الجاحظ) خشية أن يوقع به القاضي (أحمد بن أبي داؤد) فقيل له: لِمَ هربت؟ قال:

خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما في التنور؛ يريد بذلك ماصنعوا (بابن الزيات) من ادخاله تنوراً فيه مسامير محماة. وذكروا أنه لما قتل (ابن الزيات) حمل (الجاحظ) مقيداً من البصرة، وفي عنقه سلاسل وعليه قميص سَمَل. فلما دخل على (ابن أبي دؤاد) عاتبه عتاباً فاحشاً. فقال (الجاحظ): خفض عليك، أيّدك الله. فوالله لأن يكون لك الأمر عليّ خير من أن يكون لي عليك، ولأن أسيء وتحسن أحسن في الأحدوثة من أن أحسن وتسيء، ولأن تعفو عني في حال قدرتك أجمل بك من الانتقام مني. فقال له (ابن دؤاد): قبّحك الله، ماعلمتك إلا كثير تزويق الكلام، وقد جعلت ثيابك أمام قلبك ثم اصطفيت فيه النفاق والكفر. ماتأويل هذه الآية: «وكذلك أخذ ربك إذا أخذ

القـرى وهي ظالمـة، إن أخـذه أليم شديـد»؟[150] قال: تلاوتهـا تأويلهـا، أعـز الله (القـاضي). فقـال: جيئـوا بحدّاد. فقال: أعز الله (القاضي) ليفك عني أو ليزيدني؟ فقـال: بل ليفـك عنـك فجيء بالحـداد، فغمـزه بعض أهل المجلس أن يعنف بساق (الجاحظ) ويطيل أمره قليلاً. فلطمه (الجاحظ) وقال: اعمل عمل شهر في يوم، وعمل ساعـة في لحظـة، فإن الضـرر على ساقي، وليس بجذع ولا ساجة.[151] فضحك (ابن أبي دؤ اد) وأهل المجلس...

أُصيب (الجـاحـظ) عنـدمـا تقـدمت به السن بالفـالـج، وحدّث (المبرّد) قال: «دخلت على (الجـاحـظ) في آخـر أيـامـه فقلت له كيف أنت؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج فلو قرض بالمقاريض ماعلم به ونصفه الآخر منقَرسٌ لوطار الذباب بقربه لآلمه. وأشد من ذلك ست وتسعون سنة أنا فيها». وقد توفي سنة **٢٥٥ هـ** / وهو يقرأ، ولا عزو فقد ذكر عنه (ابن النديم) أنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويثبت فيها النظر.[152]

ترك (الجاحظ) آثاراً كثيرة مابين كتب ورسائل حتى قيل أنها بلغت ماينيف على ثلاثمائـة وخمسـين كتـاباً،[153] منها كتاب «الحيوان وكتاب «البيان والتبيين» و«البخلاء» وكتـاب العـرب والعجم وكتـاب الأخبـار وكيف تصح وكتاب الأمصار وكتاب المعادن وكتاب الزرع والنخل والزيتون والأعناب ومن رسائله رسالة التربيع والتدوير ورسالة في العشق والنسـاء ورسـالـة في إثم السكـر ورسـالة في فخر السودان على البيضان وكتاب مفاخرة السودان والحمران وكتاب أخلاق الفتيان وفضائل أهل البطالة وكتاب خصومة الحُوَل والعُور وكتاب الاخوان...

وللجـاحـظ في علم الكـلام، خاصة، كتاب «الاعتزال وفضله» وكتاب «فضيلة المعتزلة»، وهو الكتاب ردّ عليه (ابن الراوندي) بكتابه «فضيحة المعتزلة» ثم انبرى (أبو الحسين الخياط) ورد على (ابن الراوندي) في كتابه «الانتصار». كما أن للجاحظ كتاب

---

(١٥٠) ـ سورة هود ١١ / ١٠٣.

(١٥١) ـ واحدة الساج: شجر عظيم صلب الخشب.

(١٥٢) ـ ابن النديم: الفهرست ص ١٧٥.

(١٥٣) ـ أحصى السيـد حسن النـدوبي مائـة وتسعـاً وخمسـين كتاباً ورسالة. انظر له أدب الجاحظ ـ القاهرة ١٩٣١ ص ١٤٤.

«الاستطاعة وخلق الأفعال» وكتاب خلق القرآن وكتاب آي القرآن وكتب الرد على اليهود وكتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير . . .

قيل : أربعة لم يُلحقوا ولم يسبقوا : (أبو حنيفة) في فقهه ، و(الخليل) في أدبه ، و (الجاحظ) في تأليفه و (أبو تمام) في شعره . وقد اتسعت شهرة (الجاحظ) في حياته ، وقال قائل (لأبي هفان) : لم لاتهجو (الجاحظ) وقد ثلبك وأخذ بمخنقك؟ فقال : أمثلي يُخدع عن عقله؟ والله لو وضع رسالة في أرنبة أنفي لما أمست إلا بالصين شهرة ، ولو قلت فيه ألف بيت لما طنّ منها بيت في ألف سنة .

تضمنت كتب (الجاحظ) حاجات العقل على وجه الدهر ، لأنها ابنة العقل الناضج ، وربيبة الروية والتفكير الصحيح ، قصد بها التعليم والارشاد ، لا الفساد والافساد ، وقدّر له بها من الاعجاب مالم يكتب لمليّ ولا لذميّ من العلماء مثله . ففي المليين مئات ، وفي الذميين عشرات ، كانت لهم الحظوة عند العامة والخاصة ، تحفهم رعاية الأمراء والخلفاء ، فتقدمهم (الجاحظ) في السبق . وهو الزاهد حق الزهد فيما تواطأ الناس على أعظامه من المظاهر الخلابة . كان ، والحق يقال ، انساناً كاملاً أخذ من المادة بقدر ما ضمن له عيشة ، وماأسفّ إلى مايسفّ له أكثر طبقته من العلماء . ولو كان للدنيا هدى كبير من نفسه لمتّع في قصور الخلفاء بكل ماتطمع فيه . ولكن هدفه كان أسمى من كل هذا . كان صاحب فكر ، همه نشره لنفع العالمين ، في دور كان حَمَله الرأي والروية من عصره بين عالم دين يُصمّ إذنه عن علوم الدنيا ، أو عالم مادة لايحسن شيئاً كثيراً من علم الدين ، فجمع (الجاحظ) بين المطلبين ، حتى كثر المعجبون به من كل صنف ، وماااستطاع حساد فضله أن يطفئوا نوره ولا أن يُعَمّوا الناس على أمره . . جادلهم فأحسن جدالهم بأدب لاغرور فيه ، وتفنن ماشاءت له الاجادة في ضروب القول وماكان يضيره سخف السخفاء ممن تعذرت عليهم مداناته ، فوضع صفحته للحق ، وحاورهم قائماً بالواجب عليه نحو دعوته وملته ، فتم له ماأراد لما نفذ قوله إلى أعماق القلوب والعقول بما خص به من نَفس طويل وإبداع جزيل» . [١٥٤]

يقول (المسعودي) : لايعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتباً من (الجاحظ) . وقد كان (أبو الحسن المدائني) كثير الكتب ، إلا أنه كان يؤدي ماسمع . وكتب (الجاحظ) تجلو صدأ الأذهان ، وتكشف واضح البرهان لأنه نظمها أحسن نظم ،

---

(١٥٤) ـ محمد كرد علي : أمراء البيان ص ٤٣٩ .

ورصفها أحسن رصف، وكساها من كلامه أجزل لفظ. وكان إذا تخوف ملل القارىء وسآمة السامع خرج من جدّ إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة طريفة، ولايعلم ممن سلف وخلف من المعتزلة أفصح منه». وقال (ثابت بن قرة الصابي)، وهو من معاصرى (الجاحظ): ماأحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس: أولهم (عمر بن الخطاب) والثاني (الحسن البصري) والثالث (الجاحظ). (فالجاحظ) في نظره «خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومِدْره[155] المتقدمين والمتأخرين، أن تكلم حكى (سحبان وائل)، وأن ناظر ضارع (النظّام) في الجدال، وأن جد خرج من مَسك[156] (عامر بن عبد قيس) وأن هزل راد على (مَزْبد): حبيب القلوب، ومَراح الأرواح، وشيخ الأدب، ولسان العرب. كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة، مانازعه منازع إلا رشاه آنفاً، ولا تعرض له منقوص إلا قدم له التواضع استبقاء. الخلفاء تعرفه، والأمراء تصفه وتناديه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامة تحبه، جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النثر والنظم، وبين الذكاء والفهم. طال عمره، وفشت حكمته، وظهرت خَلّته، ووطىء الرجال عقبه،[157] وتهادوا أدبه، وافتخروا بالانتساب إليه، ونجحوا بالاقتداء به. لقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب...

اختص (التوحيدي) (الجاحظ) بكتاب سماه «تقريظ الجاحظ» وامتدحه كتّاب وأدباء وعلماء وباحثون قدامى ومحدثون، وذكر (أبو القاسم السيرافي) قال: حضرنا مجلس الأستاذ الرئيس (أبي الفضل بن العميد) فقصر[158] رجل (بالجاحظ) وأزرى عليه. وحلم (الأستاذ) عنه. فلما خرج قلت له: سكتّ أيها (الأستاذ) عن هذا الجاهل في قوله مع عادتك بالرد على أمثاله. فقال: لم أجد في مقابلته أبلغَ من تركه على جهله. ولو وافقته وبينت له، لنظر في كتبه وصار إنساناً. يا (أبا القاسم): كتب (الجاحظ) تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً».

أيصح القول، إذن أن (الجاحظ) كان أعجوبة الدنيا؟[159]

---

(١٥٥) ـ السيد الشريف والمقدم في اللسان واليد عند الخصومة والقتال.

(١٥٦) ـ جلد.

(١٥٧) ـ الخلة الخصلة، أو الطريق والسبيل. وفلان مُوَطَّأ العقب أي له سلطان يتبع وتوطأ عقبه.

(١٥٨) ـ أزرى به وحقر.

(١٥٩) ـ عبد السلام محمد هارون: مقدمة كتاب الحيوان ص ٢٥.

لقد كان (ابن العميد) يقول: ثلاثة علوم: الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة أنفس. أما الفقه فعلى (أبي حنيفة) لأنه دوّن وخلد ماجعل من يتكلم فيه بعده مشيراً إليه، ومخبراً عنه. وأما الكلام فعلى (أبي الهذيل). وأما البلاغة والفصاحة واللسن والعارضة فعلى (أبي عثمان الجاحظ) وهذا في نظر العلاّمة (كرد علي) داعية خلوده.[(١٦٠)]

والحق أن الباحثين عنوا بدراسة (الجاحظ) الأديب أكبر العناية وأدقها وفطنوا، في الوقت ذاته، إلى أنه معلم العقل ومعلم الأدب، ولكنهم لم يعالجوا مطلب الحقيقة عند (الجاحظ) معالجة مباشرة، وحظي (الجاحظ) المتكلم ببحث كتبه عنه (أحمد أمين) في «ضحى الاسلام» ـ الجزء الثالث، وخصه الأب (فيكتورشلحت اليسوعي) بدراسة تناولت «النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ» ونظر القدامى من مؤرخي الفرق الدينية إلى (الجاحظ) بوصفه معتزلياً تنتسب إليه فرقة خاصة من فرق الاعتزال هي «الجاحظية». ولكن (للجاحظ) شخصية فكرية فلسفية معقدة يلقى المدقق فيها في رأينا شبه مايلقى دارسي الفكر الأوربي في ملتقى (باسكال) بـ(فولتير) ممزوجين في بوتقة الحكمة الرواقية. فقد كان (الجاحظ) نسيج وحده في الفكر الناقد الدعّاب، مثل (فولتير)، وكان يؤمن بالعقل الحذر إيمان (باسكال) بعد هديه، وكان حكيماً آخر الأمر حكمة الرواقين الذين وجدوا قدراً وراء الحوادث يعلو عليها وتعجز إرادة الانسان أن تعلو عليه، ولكن (الجاحظ) يدعو إلى صمود «ميتافيزيائي» ضاحك، فيه من قوة الارادة أكثر مما يتطلبه اشتداد الحكيم الرواقي أمام مشيئة الطبيعة وإرادة القدر.

وعندنا أن مفتاح فكر (الجاحظ) الفيلسوف يمثل في تألق شخصيته الفذة الغنية، وانسياب روحها في كل فن أو موضوع عالجه (الجاحظ) من قريب أو بعيد، وماأكثر ماعالج! وماسر عبقريته الفذة في مختلف مجالات العلم والأدب والدين والاجتماع وحتى السياسة والاقتصاد والصناعات والمهن إلا جماع مقوّمات أصالته الثقافية، ومزاجه الفكري، هذا المزاج الذي يعكس هو ذاته أصداء مزاجه الجسدي، إن صح القول، بل أن هو إلا تصعيده والتغلب على عقده.

لم يكن مزاج (الجاحظ) مزاجاً سوداوياً ولاعصبياً، بل كان أميل إلى التفاؤل منه إلى التشاؤم. تجاوز مركبّ القبح ـ قبحه وقبح الواقع في العالم الراهن ـ ومضى يبدع في

(١٦٠) ـ أمراء البيان ص ٤٤٤.

آفـاق الفن والجـمال، يزهـو فوق القـدر زهو «الرواقي» الحكيم بصموده وتعاليه، ولكن تعالي (الجاحظ) تعالي فنان آمن بدنيا الثقافة ووجدها أنها هي الخالدة، وسخر من كل ماسواها، وكان تهكمه معيار فنه، وتظرفه منطلق ظرفه الذي حبّبه إلى الخلفاء والعظماء في حياته، وحبب آثاره إلى القراء كافة على مرّ العصور.

كان (الجـاحـظ) يرى الدنيا بعين المغتبط المحبور، لابعين المغيظ المحنق. يبدو السـرور عليه إذا خطب وإذا كتب، وتغمره الغبطة، وتعتاده الدعابة، خفة روحه جبّلة لديه، كان يتناول الطبقات المختلفة، يعبث بهذا، ويستخف بذاك، لاتفزعه المظاهر، ولا يتـوقف في إيـراد النكتـة. لم يكن متـزمتاً ولامتحرجاً قام بما فرض الاسلام عليه من الفروض والواجبات، وصرف ساعات عمره فيما يرفع من شأن المسلمين: دعاهم إلى الحيـاة الفـاضلة، وحبب إليهم دينهم ودنيـاهم، وكـان يرى سعادة أصحاب السلطان وأصحـاب الثـروة تزول بزوال أربـابهـا أوبها يعـرض لها من أسباب الفناء، وأن العمل الصـالـح هو الأثـر الـذي يظـل على الأيام، وقد رأى أن من العبث تكليف الأيام ضد طبـاعهـا، فلابس دهـره كما شاء في الجملة، لاكـما أراد هوبالتفصيل، فضحك لشقاء الحيـاة الـدنيـا، وهَـزَأ بما يراه غيره نعمـة. عرف أن السعادة في الأرض مستحيلة، وأن العـالم يحلوويمـرّ، فرضي بحلوه ومـره رِضىَ من علم أن للأمـور طبائع محتومة، وأن في هذا الـرضى بها كما هي قنـاعة وعزاء وشفاء. احتال أمام مالايستطيع له تبديلاً، ورأى فساد الناس بما كسبت أيديهم من الكذب والزور والحسد والخبث، فاستعمل من دهائه مايتقي به شرهم، وتفنن في مداواة أمـراض نفـوسهم تفنن الـرجل الحكيم يفيض اليوم بعد اليوم من علمه على تلميذه بقدر ما يشهد فيه من استعداد ويسمح له من راس ماله الـواسـع مايـرجى له أن ينعم به وهولاينفّر أهل جيله وقبيله، ولايقرهـم على كل ماهم فيـه. وقـد خُلق (الجـاحظ) نقاداً كما يُخلق الشاعر شاعراً. وقوة النقد فيه شديدة، ومع هذا يعمـد إلى الـرفق، ويـرى أن الأمـر أهـون من إصـلاح العنف بالعنف، ومداواة الجهل والحمق بالصرامة والجد. كان ينصف خصمه من نفسه، ويستمع إلى مايدلي به من حجـة. «تـراه وهـو العـربي القـح في جميـع منازعه، لم تستهوه حكمة اليونان والهند وفارس وماامتلكت قلبه غير حكمة العرب وهدايتهم وآدابهم، ومع هذا يأخذ ممن سبق ولحق، وعمن وافق وخـالف، لاينبـونظـره عن شيء، وتُـرذل نفسـه حقيراً. ولم تورثه شهـرتـه العلميـة زهـواً وغروراً، ولايتكلف التواضع ولا التخاشع، وبغيته الكبرى أن يرفق بالضعـاف حتى يَقْـوَوْا، وبـالجهـلاء حتى يتعلمـوا، يحاسن الكبـراء من دون

إسفاف، ويجتنب مخاشنهم تفادياً من شرهم وعتوهم، ويحلم عن الأشرار طبعاً وتطبعاً، ويبتعد عن الحاسدين والموتورين، لايضجر ولايضطرب، مُتزن إذا أزِم، معتدل إذا حاور، لايحسد ذا نعمة على نعمته، ولاذا سلطان على نفوذ إرادته». (١٦١)

امتاز (الجاحظ) اذن بروح فنية تنشد الحقيقة في حدود طاقة الانسان. وقد قاده تحرره الفكري إلى اتخاذ الحقيقة النسبية هي الحقيقة الوحيدة «المطلقة في حدود إمكانات الانسان». وقد أوضح آفاق نظرته الثقافية والانتقادية في هذه الأسطر القليلة التي كتبها في مقدمة كتاب «الحيوان». يقول: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً، وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنّة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة. ويشتهيه الفتيان كما يشتهيه الشيوخ، ويشتهيه الفاتك كما يشتهيه الناسك، ويشتهيه اللاعب ذو اللهو كما يشتهيه المجدّ ذو الحزم، ويشتهيه الغُفل كما يشتهيه الأديب، ويشتهيه الغبي كما يشتهيه الفطِن»(١٦٢) ويقول: «وهذا كتاب موعظة وتعريف، وتفقه وتنبيه». (١٦٣) وقد يفضل الكتاب صاحبه، ويتقدم مؤلفه، ويرجّح قلمه على لسانه، «وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره، ولولا ماأودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلّدت من عجيب حكمتها، ودوّنت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بها ماغاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا مالم نكن ندركه إلا بهم، لقد خسّ حظنا من الحكمة، ولضعف سببنا إلى المعرفة، ولو لجأنا إلى قدر قوتنا، ومبلغ خواطرنا، ومنتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا، وتشاهده نفوسنا، لقلّت المعرفة، وسقطت الهمة، وارتفعت العزيمة، وعاد الرأي عقيماً والخاطر فاسداً، ولكَلَّ الحدُّ وتبلد العقل» ثم يقول: «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بَعْدنا، كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا وقد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا». (١٦٤)

وبعبارة اخرى، تتعاقب الأقوام وتتآزر الأمم والأجيال في بناء المعرفة وتشييد

(١٦١) ـ محمد كرد علي: أمراء البيان ـ الطبعة الثالثة بيروت ١٩٦٩ ص ٢٩٣ ـ بتصرف.

(١٦٢) ـ كتاب الحيوان ج ١ ص ١١.

(١٦٣) ـ المصدر السابق ج ١ ص ٣٧.

(١٦٤) ـ المصدر السابق ج ١ ص ٨٥ ـ ٨٦.

صرح المدنية، ولايضير اللاحق أن يفيد من كتب السابق، وقد يفضل الكتاب مؤلفه، إذ يرجح المؤلف قلمه على لسانه، فيعلم الخلف أكثر مما علم السلف، ويضيف إلى قليله كثير من تقدموه، والحقيقة عبر هذا كله تنمو نمواً متكاملاً ونسبياً: إن الحقيقة هي الغرض الثابت الوحيد الذي ينجو من براثن الهزء والاستخفاف، ويظل الطلب الجدي وراء أساليب الفكر (الجاحظي) وفنون تعبيره من تهكم وضحك وفكاهة ودعابة، وهذه الحقيقة تنال بالجد والدأب على الملاحظة والتجربة والاستدلال المتعمق الدقيق، والفكر النافذ البصير، من خلف طلاء المزاح والظرف، وتبقى وحدها هي «الحقيقة» أي الحقيقة المطلقة في إطار زمان معين، ومكان معين، هو زمان معرفتها ومكان ذيوعها واكتشافها. وما أن يأتي جيل جديد، أو ينتقل مركز المدنية من أمة إلى اخرى، حتى تكتسي الحقيقة النسبية ثوب حقيقة مطلقة بالاضافة إلى شروط وجودها الراهن في وقت معين ومكان خاص. . .

وهذه النسبية الانسانية في نظرة (الجاحظ) إلى الحقيقة، كل حقيقة، في كل مجال، تمثل ذروة مايذهب إليه فكره الحر المتحرر حتى في مجال الدين.

ولعل من المفيد أن تلقى نظرة على موقف (الجاحظ) أولاً من الحقيقة العلميه بالمعنى الدقيق، ثم ننتقل إلى موقفه من الحقيقة «العلمية» أو «الانتقادية» في المجال الاجتماعي والأخلاقي، ثم في مجال الدين بالمعنى الصحيح.

ففي مجال الحقيقة العلمية ينتبه (الجاحظ) بنفاذ عقل بصير إلى دور الغرائب في وقوع الأخطاء العلمية. يقول: «وقد ابتلينا بضربين من الناس، ودعواهما كبيرة، أحدهما أن يبلغ من حبه للغريب أن يجعل سمعه هدفاً لتوليد الكذابين، وقلبه قراراً لغرائب الزور، ولكلفه بالغريب وشغفه بالطُرف لايقف على التصحيح والتمييز، فهو يدخل الغث في السمين، والممكن في الممتنع، ويتعلق بأدنى سبب، ثم يدفع عنه كل الدفاع. والصنف الآخر هو أن بعضهم يرى أن ذلك لايكون منه عند من يسمعه يتكلم إلا من خاف التقزز من الكذب». ومن نتائج الولع بالغرائب فشو الجهل والخرافة في الناس. فالناس يقلدون الآباء والكبراء ويعملون على الهوى وعلى مايسبق إلى القلوب، ويستثقلون التحصيل ويهملون النظر حتى يصيروا في حال متى عاودوه وأرادوه نظروا بأبصار كليلة وأذهان مدخولة، مع سوء عادة، والنفس لاتجيب إذا كانت مستكرهة. ولذا ينقد (الجاحظ) أخطاء العامة، ويفسّر أسبابها، ولايؤمن بخرافات الناس بالرغم من ذيوعها، فهو مثلاً ينكر اعتقاد الناس بأن في حمص طلسما

يمنع العقارب من أن تعيش فيها، ويعلل ذلك باحتمال وجود حيوان مضاد للعقرب يمنعها من أن تعيش في هذا البلد. ويهزأ بوجود طلسم يمنع البعوضة إذا عضت أن تكون لها حرقة، فيكذب ذلك بأن بعوضة عضت ظهر قدمه بعيد المغرب فلم يزل منها في أكال وحرقة إلى أن سمع آذان العشاء. و(الجاحظ) يبحث إيمان العامة بتأثير «العين» وماشاع بين الناس من المسخ. . .

وإذ ينقّي (الجاحظ) الذهن من ضلالاته العامية، ينحو بالاتجاه الايجابي شطر طلب المعرفة العلمية والحقيق المؤيدة بالمشاهدة والاستقصاء والبرهان بالفكر وبالتجريب.

تنازع بالبصرة ناس وفيهم رجل طبيب وأطبقوا جميعاً على أن الجمل إذا نحر ومات فالتمست خصيته وشقشقته إنهما لاتوجدان. فقال ذلك الطبيب: فلعل مرارة الجمل أيضاً كذلك. ولكن (الجاحظ) لم يقنع بإجماعهم، ولا بسلطة الطبيب وعلمه، لذا سأل شيخ الجزارين وبعث إليه رسولاً يقول: «ليس يشفيني إلا المعاينة». فأرسل إليه شيخ الجزارين بشقشقة وخصية، فكذب الخبر الخبر، وبان أن الشقشقة والخصية توجدان عند منحر الجمل يجدهما إن إرادهما مريد.

وبهذه المعاينة الشافية تطمئن النفس في مجال المعرفة الحسية الاختبارية. ولكن (الجاحظ) ينبّه إلى أخطاء الحواس، وخداع الخبرة، ويدعو إلى الرجوع للعقل، والاحتكام إلى رأيه وحده. يقول: «فلا تذهب إلى ماتريك العين، واذهب إلى مايريك العقل. وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول؛ والعقل هو الحجة». ومن الضروري أن تبدأ الطريق إلى المعرفة العلمية بالشك المنهجي الواعي، لأنه بمعرفة مواضع الشك وحالاتها الموجبة تعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة له. أما دفع الشك باليقين فإنما يكون بالمشاهدة والمعاينة والتجربة والملاحظة والسماع الانتقادي والمحاكمة البرهانية، ولايضير المرء بعد ذلك أن يخالف يقينه يقين السابقين من الأولين، وإن كانوا ذوي شهرة مثلى، ومن طبقة المعلم الأول، (أرسطو) صاحب المنطق بالذات.

يقول (الجاحظ): «وزعم صاحب المنطق في كتاب «الحيوان» فيما سلف من الدهر، أن ثوراً سفد وألقح من ساعته بعد أن خصي. فإذا أفرط المادح في المديح وخرج من المقدار، وأفرط المتعجب في التعجب وخرج من المقدار، احتاج صاحبه إلى أن يثبته بالعيان، أو بالخبر الذي لم يكذب مثله، وإلا فقد تعرض للتكذيب».

العقل مصدر الاستبانة الصحيحة، وزمام على الأعضاء، وعيار على الحواس، وهو الحكم في العلم المنقول وفي العلم المشاهد. يقول: «زعم صاحب المنطق أنه قد ظهرت حية لها رأسان. فسألت إعرابياً عن ذلك فزعم أن ذلك حق. فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى؟ ومن أيهما تأكل وتعض؟ فقال: فأما السعي فلا تسعى، ولكنها تسعى إلى حاجتها بالتقلب كما يتقلب الصبيان على الرمل. وأما الأكل فإنها تتعشى بفم وتتغدى بفم. وأما العض فإنها تعض برأسيها معاً ـ فإذا به أكذب البرية» .(١٦٥)

والتجربة العيانية تفضل الرواية والنقل عن الآخرين. وقد وصف (الجاحظ) معركة رآها بين جرذ وسنّور، ووصف بَرْنِّية زجاج فيها عشرون عقرباً وعشرون فأراً، ووصف مافعلت العقارب بالفئران. وإذا قال قائل: إن الأفاعي تكره ريح السَّذَاب والشيح، أعلن (الجاحظ) أنه ألقى بنفسه على رأسها وأنفها من السذاب ماغمرها ولكنه لم يجد على مايقال دليلاً.

و(للجاحظ) في مجال النقد الاجتماعي والأخلاقي باع طويل لايضاهى يدل على مدى تفكيره الحر ونظرته المحققة للوقائع، والمصححة للأخطاء والأوهام والضلالات.

وَصَفَ وَصْفَ إضحاكٍ ناقدٍ واغلاً نهماً بخيلاً فقال: كان إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عيناه، وسكر وسدِر وانبهر وتربد وجهه وغضب ولم يسمع ولم يبصر. فلما رأيت مايعتريه ومايعتري الطعام منه صرت لاآذن له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقلى، ولم يفجأني قط وأنا آكل التمر إلا استفه سفاً، وحساه حسواً، وذرا به ذرواً، ولا وجده كثيراً إلا تناول القصعة كجمجمة الثور. ثم يأخذ بحفنيها، ويقلها من الأرض، ثم لايزال ينهشها طولاً وعرضاً ورفعاً وخفضاً حتى يأتي عليها جميعاً. ثم لايقع غضبه إلا على الأنصاف والأثلاث. ولم يفصل تمرة قط من تمرة، وكان صاحب جمل. ولم يكن يرضى بالتفاريق، ولارمى بنواة قط، ولانزع قمعاً، ولانفى عنه قشراً، ولافتشه مخافة السوس والدود. ثم مارأيته قط إلا وكأنه طالب ثأر، وشحشحان صاحب طائلة، وكأنه عاشق مغتلم، أو جائع مقرور».

ووصف وصف ناقد حزين حياة القينة بين الخلفاء والمجّان والفاسدين المفسدين فقال: «كيف تسلم القينة من الفتنة، أو يمكنها أن تكون عفيفة وإنما تكتسب الأهواء،

(١٦٥) ـ الحيوان ج ٤، ص ٥٢.

وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ. وهي إنما تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يَصدّ عن ذكـر الله من لهو الحـديث، وصنـوف اللعب والأخابيث، وبين الخلعاء والمجّان ومن لايسمع منه كلمة جد، ولا يرجع إلى فقه ولادين ولاصيانة مرؤة. وتروي الحاذقة منهن أربعـة آلاف صوت فصـاعـداً، يكـون الصوت فيها بين البيتين إلى أربعة أبيات، عدد مايدخل في ذلك الشعر إذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة، ولاترهيب من عقاب، ولاترغيب في ثواب، وإنما بنيت كلها على ذكر الزنى والقيادة والعشق والصبوة والشوق والغلمة، ثم لاتنفك من الدراسة لصناعتها، منكبة عليهـا، تأخـذ من المطـارحـين الـذين طَرْحُهُم كله تجميش، وإنشـادهم مراودة. وهي مضطـرة إلى ذلـك في صنـاعتها، لأنها إن جفتها تفلتت، وإن أهملتها نقصت، وإن لم تستفـد منهـا وقفت، وكـل واقف فإلى نقصان أقـرب، وإنـما فرق مابـين أصحـاب الصنـاعـات وبـين من لايحسنهـا التزيد فيها، والمواظبة عليها. فهي لو أرادت الهدى لم تعرفه، ولو بغت العفة لم تقدر عليها». .

ولكن هذا «الـدفـاع» عن الظـروف الاجتماعية التي تجعل «القينة» من أصحاب الصنـاعـات لايمنـع (الجـاحظ) من فضح مساوىء هذه الصناعة، ومكر «محترفاتها». يقـول في «رسـالـة القيـان»: «إن القينة لاتكاد تخلص في عشقها، ولاتناصح في ودها، لأنهـا مكتسبـة ومجبولة على نصب الحبالة والشرك للمتر بطين ليقعوا في أنشوطتها. فإذا شاهـدهـا المشـاهد رامته باللحظ، وداعبته بالتبسم، وغازلته في أشعار الغناء، ولهجت باقـتراحـاتـه، ونشطت للشـرب، وأظهـرت الشوق إلى طول مكثه، والصبابة لسرعة عودتـه، والحـزن لفـراقـه. فإذا أحسّت بأن سحـرهـا قد تقلّب فيه، وإنه قد تغلغل في الشـرك، تزيـدت فيـما كانت قد شرعت فيـه، وأوهمتـه أن الذي بها أكثر مما به منها. ثم كاتبتـه تشكـو إليـه هواها، وتقسم له أنها مدّت الدواة بدمعها، وبلّت السحاء بريقها، وأنـه سبحها وشجوها في فكرتها وضمير ها في ليلها ونهارها، وإنها لاتريد سواه، ولاتؤثر أحـداً على هواه، ولاتنـوي انحـرافـاً عنـه، ولاتـريده لماله، بل لنفسه وأكثر أمرها قلة المناصحة واستعمال الغدر والحيلة في استنطاف مايحويه المربوط، والانتقال عنه».

ومن أجود ماطلع به الفكر الانتقادي (الجاحظي) نقده الكتّاب والمثقفين ومقارنة صناعتهم بصناعة سواهم، وفضح خطتهم بالاضافة إلى تعاون غيرهم من أصحاب المهن ومنهم القصـابـون. يقـول في رسـالـة «ذم أخـلاق الكتّاب»: «معاشر الكتّاب. لاأعلم أهل صناعة أملأ لقلوب العامة منكم، ولا النعم على قوم أظهر منها عليكم.

ثم أنكم في غاية التقاطع عند الاحتياج، وفي ذروة الزهد في التعاطف عند الاختلال. وأنه ليبلغني أن رجلاً من القصابين يكون في سوقه فيتلف مافي يديه فيخلي له القصابون سوقهم يوماً ويجعلون له أرباحهم فيكون بربحها منفرداً، وبالبيع مفرداً، فيسّدون بذلك خلته، ويجبرون منه كسره. وأنكم لتناكرون عند الاجتماع والتعارف، تناكر الضباب والسلاحف. ثم مع استحواذكم على صناعتكم وقلة ملابسة أهل الصناعات لها معكم، لم أر صناعة من الصناعات إلا وقد يجمع أهلها غيرها إليها فيعاونونها جميعاً، وينزلون لضرب التجارات معاً، إلا صناعتكم هذه: فإن المتعاطي لها منكم (والمتسمون بها من نظرائكم) لايليق به ملابسة سواها، ولاينساغ له التشاغل بغيرها. ثم كأنكم أولاد علّات وضرائر أمهات، في عداوة بعضكم بعضاً، وحنق بعضكم على بعض. إفٍ لكم ولأخلاقكم. إن للكتّاب طبائع لئيمة، ولولا ذلك لم يكن سائر أهل التجارات والمكاسب بنظرائهم بررة، ومن ورائهم لهم حفظة، وأنتم لأشكالكم مذلّون، ولأهل صنائعكم قالون...».

ولايتردد (الجاحظ) في ذكر أسماء من يذم أخلاقهم وسلوكهم من الكتّاب فـ (أحمد بن يوسف) كان مأفوناً، وهو أول من عرف بالآفة المخالفة لطبع الكتّاب. و (محمود بن عبد الكريم) من كتّاب الجند في أيام (المأمون) تحامل على الناس واستعمل فيهم الاحساد والإحن وخفض الأرزاق وأسقط الخواص. و(زيد بن أيوب الكاتب) عمل في ديوان الجند أربعين سنة ثم صار في آخر أيامه قواداً لـ (يحي بن أكثم القاضي).

وفي المجال الديني برع (الجاحظ) في نقده نقداً جريئاً علماء عصره ومن سبقهم من فقهاء ومفسرين ومحدّثين، فعل أستاذه (النظّام) من قبل، ولكنه لم يتردد في نقد هذا الأستاذ وسائر المعتزلة وكبار رجالهم بالرغم من انتمائه إلى مذهب الاعتزال.

لقد سخر بالقاضي (عبد الله بن سوار) فوصف تكلفه القدرة والبأس والعزيمة الخارقة للطبيعة، وكشف أنه فريسة عقد نفسية متأصلة فضحها أحقر ماخلق الله وأضعفها يقول (أبو عثمان): «كان لنا بالبصرة قاض يقال له (عبد الله بن سوار) لم ير الناس حاكماً زميتاً ولاركيناً ولاوقوراً حليماً، ضبط من نفسه، وملك من حركته، مثل الذي ضبط وملك. كان يصلّي الغداة في منزله، وهو قريب الدار من مسجده، فيأتي مجلسه فيحتبي ولا يتكيء. فلا يزال منتصباً لايتحرك له عضو، ولايلتفت، ولايحل حبوته، ولايحل رجلاً على رجل، ولايعتمد على أحد شقيه، حتى كأنه بناء مَبْنِيّ، أو صخرة منصوبة. فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى صلاة الظهر. ثم يعود إلى مجلسه.

فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى العصر. ثم يرجع لمجلسه. فلا يزال كذلك حتى يقوم لصلاة المغرب. ثم ربما عاد إلى محله، بل كثيراً مايكون ذلك، إذا بقي عليه من قراءة العهود والشروط والوثائق. ثم يصلّي العشاء، وينصرف. فالحق يقال لم يقم، في طول تلك المدة والولاية، مرة واحدة إلى الوضوء، ولا احتاج إليه، ولاشرب ماء ولاغيره من الشراب، كذلك كان شأنه في طوال الأيام وقصارها، وفي صيفها وفي شتائها. وكان مع ذلك لايحرك يده ولا يشير برأسه، وليس إلا أن يتكلم.

«فبينا هو كذلك ذات يوم، وأصحابه حواليه، وفي السماطين بين يديه، إذ سقط على أنفه ذباب فأطال المكث، ثم تحول إلى مؤق عينه. فرام الصبر في سقوطه على المؤق وعلى عضه ونفاذ خرطومه، كما رام الصبر على سقوطه على أنفه، من غير أن يحرك أرنبته، أو يغضن وجهه، أو يذب بأصبعه. فلما طال ذلك عليه من الذباب وشغله، وأوجعه، وأحرقه، وقصد إلى مكان لايحتمل التغافل، أطبق جفنه الأعلى على جفنه الأسفل فلم ينهض. فدعاه ذلك إلى أن يوالي بين الأطباق والفتح، فتنحى ريثما سكن جفنه، ثم عاد إلى مؤقه بأشد من مرته الأولى، فغمس خرطومه في مكان كان قد أوهاه قبل ذلك، فكان احتماله أضعف، وعجزه عن الصبر في الثانية أقوى. فحرّك أجفانه وزاد في شدة الحركة، وألح في فتح العين، وفي تتابع الفتح والأطباق. فتنحى عنه بقدر ماسكنت حركته. ثم عاد إليه موضعه فما زال يلح عليه حتى استفرغ صبره، وبلغ مجهوده، فلم يجد بداً من أن يذب عن عينيه بيده. ففعل وعيون القوم إليه ترمقه، وكأنهم لايريدونه. فتنحى عنه بقدر ماردَّ يده وسكنت حركته. ثم عاد إلى موضعه. ثم ألجأه كلى أن ذب عن وجهه بطرف كمه. ثم ألجأه إلى أن تابع بين ذلك، وعلم أن فعله كله بعين من حضره من امنائه وجلسائه. فلما نظروا إليه قال: «أشهد أن الذباب ألح من الخنفساء، وأزهى من الغراب، وأستغفر الله. فما أكثر من أعجبته نفسه فأراد الله عز وجلّ أن يعرّفه من ضعفه ماكان عنه مستوراً. وقد علمت أني عند نفسي من أضعف الناس، فقد غلبني وفضحني أضعف خلقه».

وفي رسالة «الشارب والمشروب» يصف (الجاحظ) أنواع الشراب في عصره، ويتوسع في وصف تأثيرها ويحتج فيها لتحليل النبيذ وتحريم الخمر ويرى أن أهل المدينة لم يخرجوا من طبائع الأنس إلى طبائع الملائكة حتى يؤخذ سلوكهم معياراً حاسماً في التفريق بين الحلال والحرام، إذ الحلال والحرام إنما يعرف بالكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها، والعقول الصحيحة، والمقاييس المعينة، وليس لأهل المدينة أن يجلدوا

حتى من يحمل الزق الفارغ لأنهم زعموا أنه آلة الخمر، وهم ليسوا أبصر بالحلال والحرام والمسكر والخمر وما أباح الرسول وماحظّره لمجرّد أنهم أهل مدينة الرسول. يقول: «إن الصحابة الذين شهدوا نزول الفرائض والتابعين من بعدهم لم يختلفوا في قاذف المحصنين أن عليه الحد، واختلفوا في الأشربة التي تسكر». . وماغرض (الجاحظ) الذي دعاه إلى هذا البحث إلا أن يقف على حلالها وحرامها وكيف اختلفت الأمة فيها. «وحتى يحتج للمباح ويعطيه حقه، ويكشف أيضاً عن المحظور ويقسم له قسطه».

وقد انتقد (الجاحظ) السلف في تقصيرهم في سيرة الرسول. يقول: إن السلف الذين جمعوا القرآن في المصاحف بعد أن كان متفرقاً في الصدور، والذين جمعوا الناس على قراءة (زيد) بعد أن كان غيرها مطلقاً غير محظور، والذين حصنوه ومنعوه الزيادة والنقصان لو كانوا جمعوا علامات النبي (ﷺ) وبرهانه ودلائله وآياته، وصنوف بدائعه، وأنواع عجائبه، في مقامه وظعنه، وعند دعائه واحتجاجه في الجمع العظيم وبحضرة العدد الكثير الذين لايستطيع الشك في خبرهم إلا الغبي الجاهل، والعدد المائل، لما استطاع اليوم أن يدفع كونها، وصحة مجيئها لازنديق جاحد، ولادهري معاند، ولامتظرف ماجن، ولاضعيف مخدوع، ولاحدث مغرور، ولكان مشهوراً في عوامنا كشهرته في خواصنا، ولكان استبصار جميع أعياننا في حقهم كاستبصارهم في باطل نصاراهم ومجوسهم، ولما وجد الملحدة موضع طمع في غبي يستميله، وفي حدث يموّه له، ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نطقوا بألسنتنا واستعانوا بعقولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما تكلفنا كشف الظاهر وإظهار البارز والاحتجاج الواضح».

ولايتردد (الجاحظ) في أن ينقد رجال الحديث بعد أن نقد السلف وأهل المدينة. وهو يأخذ عليهم أنهم جمّاعون لايعملون عقولهم فيما يروون، وهذا ماكان) (النظّام) قد اختطه في نقده المفسرين والمحدّثين. يقول (الجاحظ): «ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الأخبار عن البرهان». [١٦٦] وقد استهزأ (أبوعثمان) بما روي أن الحجر الأسود كان أبيض فسوّده المشركون فقال: كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا.

(الجاحظ) ـ شأنه شأن المعتزلة عامة ـ لايرى الحديث إلا إذا وافق العقل.

(١٦٦) ـ الحيوان ج ١ ص ١٦٦

والعقل عنده أساس من أسس التشريع . ولايحسبن أحد أن الزهد والنسك ينقذ الزهاد أو النسّـاك من حكم العقـل الانتقـادي الحـر لدى (الجـاحـظ) فـ (أبـو عثـمان) يصف دواعي النسـك التي حملت النسّـاك على ترك الكـدح في الحيـاة ، فصـاروا طبقـة من الطفيلين والأدعيـاء ، على اختـلاف نحلهم ومشـاربهم وعصـورهم ، بل وأصنـافهم . يقـول : «وجـدنـا لجميع أهل النقص ولأهل كل صنف منهم نسكاً يعتمدون عليه في الأعمال ، ويحتسبون به في الطـاعـة وطلب المثـوبة ، ويفزعون إليه على قدر فساد الطباع ، وضعف الأصل ، واضطراب الفرع ، مع خبث المنشأ ، وقلة التثبت والتوقف ، ومع كثرة التقلب والاقدام مع أول خاطـر ، فنسـك المـريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس بالريبة ، ويتزين بإضافة مايجد في نفسه إلى خصمه ، خوفاً من أن يكون قد فطن له ، فهو يستر ذلـك الـداء برمي النـاس به . ونسـك الخـارجي الذي يتحلى به ويتزيا بجهالة ، إظهار استعظـام المعـاصي ، ثم لايلتفت إلى مجاوزة المقدار ، وإلى ظلم العباد ، ولايقف على أن الله تعـالى لايحب أن يظلم أظلم الظـالمين ، وأن في الحق ماوسـع الجميـع . ونسك

الخـراسـاني أن يحج وينـام على قفـاه ، ويقعـد للرياسة ويتهيأ للشهادة ، ويبسط لسانه بالحسبـة . وقـد قالـوا : إذا نَسَكَ الشريف تواضع ، وإذا نسك الوضيع تكبر ، وتفسيره قريب واضـح . ونسـك الكوفي والجندي طرح الديوان والزراية على السلطان . ونسك

دهـاقين السـواد ترك شراب المطبوخ ، ونسك الخصي لزوم طرسوس ، وإظهار مجاهدة الـروم . ونسـك الـرافضي ترك النبيـذ ، ونسك البستاني ترك سرقة التمر ، ونسك المغني الصـلاة في الجـماعـة ، وكثـرة التسبيح والصلاة على النبي . ونسك اليهودي التشدد في السبت وإقـامتـه ، والصـوفي في المظهـر النسـك بين المسلمين إذا كان فَسْلاً[١٦٧] يبغض العمل تطرف[١٦٨] وأظهر تحريم المكاسب وعاد سائلاً ، وجعل مسألته وسيلة إلى تعظيم النـاس له . وإذا كان النصـراني فسـلاً نذلاً مبغضـاً للعمل ترهب ولبس الصوف ، لأنه واثق أنه متى لبس وتزيا بذلك الزي وتحلى بذلك اللباس ، وأظهر تلك السيماء أنه قد أوجب على أهـل اليسـر والثـروة منهم أن يعولوه ويكفوه ، ثم لايرضى بأن رَبح الكفاية باطـلاً حتى استطـال بالمـرتبـة . فإذا رمى المتكلم المـريب أهل البراءة ظن أنه قد حوّل

---

(١٦٧) ـ الفسل الرذل الذي لامروءة له .

(١٦٨) ـ في بعض الفسخ . تصوف .

ريبته إلى خصمه، وحوّل براءة خصمه إليه. وإذا صار كل واحد من هذه الأصناف إلى ماذكرنا فقد بلغ الأمنية، ووقف على النهاية، فاحذر أن تكون منهم».[١٦٩]

فالنسك الذي يكرهه (الجاحظ) ويصف سخفه ومضرته لايقتصر على نسك طائفة دون طائفة، ولاملة دون اخرى، وإنما ينصب النقد (الجاحظي) على أدعياء النسك، ولاسيما من متزمتي المتكلمين الذين يتسرعون إلى إكفار أهل المعاصي ورميهم الآخرين بتهم شتى، يودون من وراء ذلك إيهام الناس بأنهم في فعلهم هذا إنما يعظمون الدين. يقول (الجاحظ): «إن نسك المتكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي، وإن يرمي الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة، يريد أن يوهم أموراً: منها أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والاغراق فيه، ومنها: أن يقال لو كان نَطفاً أو مرتاباً أو مجتنحاً[١٧٠] على بلية لما رمى الناس ولرضي منهم بالسلامة وماكان ليرميهم إلا للعز الذي في قلبه، ولو كان هناك مِن ذُلّ الريبة شيء لقطعه ذلك عن التعرض لهم، أو التنبيه على ماعسى إن حركهم له أن يتحركوا، ولم نجد في المتكلمين أنطف ولا أكثر عيوباً ممن يرمي خصومه بالكفر».

يقول (الخياط) في كتاب «الانتصار»: «إن كتب (الجاحظ) معروفة مشهورة في أيدي الناس»[١٧١] «وأن من قرأ كتبه في الرد على المشبهة وكتابه في الأخبار واثبات النبوة وكتابه في نظم القرآن علم أن له في الاسلام غناءً عظيماً لم يكن الله عز وجل ليضيعه له،[١٧٢] ولايعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لـ (محمد) على نبوته غير كتاب (الجاحظ) وهذه كتبه في إثبات الرسالة وكتبه في تصحيح مجيء الأخبار مشهورة». وقد حفل كتاب «الانتصار» بالرد على (ابن الراوندي) الذي سعى في كتابه «فضيحة المعتزلة» إلى دحض أقوال (الجاحظ) وخاصة في كتابه «فضيلة المعتزلة»، ومن هذا الصراع العقائدي الكلامي تتضح أهمية آراء (الجاحظ) باعتباره علماً من أعلام علم الكلام، يذود عن الاسلام، وينشر لواء المذهب الاعتزالي، حتى انفرد بجملة من الآراء وافقه عليها فريق من الاتباع حملوا اسم الفرقة الجاحظية. وقد

---

(١٦٩) ـ كتاب الحيوان ج ١ ص ٢١٨.

(١٧٠) ـ النطِف: المتهم بريبة والفاسد المجتنح: المائل.

(١٧١) ـ ص ٢٤.

(١٧٢) ـ ص ٢٥.

اعترف مؤرخو الفرق من أهل السنة والجماعه بهذه الفرقة وبزعيمها ولكنه سارعوا إلى صب الانتقاد أعظمه عليه وكأن هذا الانتقاد يعظم لعظمة شخصية (الجاحظ) وتفردها بخصال فذة. يقول (الشهرستاني): «الجاحظية أصحاب (عمر بن بحر الجاحظ)، كان من فضلاء المعتزلة، والمصنف لهم. وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروّج بعبارته البليغة وحسن براعته اللطيفة، وكان في أيام (المعتصم) و (المتوكل)». [١٧٣] ويقول (البغدادي): «والجاحظية اتباع (عمرو بن بحر الجاحظ) وهم الذين اغتروا بحسن بيان (الجاحظ) في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول. ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنساناً، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً». [١٧٤] ويؤكد (الاسفراييني) ماذهب إليه (البغدادي)، ولكن بعبارة أقل عنفاً وأدنى وضوحاً فيقول: «الجاحظية أهم أتباع (عمرو ابن بحر الجاحظ) فقد اغتر أصحابه بحسن بيانه في تصانيفه، ولو عرفوا ضلالته، وماأحدثه في الدين من بدعه وجهالاته لكانوا يستغفرون عن مدحه، ويستنكفون عن الانتساب إلى مثله». [١٧٤]

ويشاء (أحمد أمين) إنصاف (الجاحظ) في عصرنا فيصفه بأنه «كان في حياته لسان المعتزلة المدافع عنها، المناصر لها، الموضح لمشاكلها، الذائد عن حياضها، ولكن ـ مع الأسف ـ أدّى التعصب البغيض إلى أن يحتفظ الناس بكتبه الأدبية لا الدينية، . . . والمترجم له من ناحية الاعتزال يحار فيه كما يحار في غيره من المعتزلة ويحاول أن يجمع نتفاً متفرقة هنا وهناك ليتعرف منها مذهبه في الاعتزال، مع أنه المؤلف المكثر، والكاتب القدير. وقد جمع (الجاحظ) في عقله كل ثقافة عصره، وقلّ أن يكون له في ذلك نظير. . استفاد من المعتزلة ومن (النظّام) أستاذه، ولكنه فاقه، وقال مثل المعتزلة ومثل أستاذه بسلطان العقل. . ولو قلنا إن (الجاحظ) كان أوسع أهل زمانه معرفة لم نُبْعِد، ولو بقيت لنا كتبه كلها وجمعنا مافيها ورتبناه ترتيباً أبجدياً لخرج لنا منها دائرة معارف «شاملة وافية دالة على معارف عصره». [١٧٦]

---

(١٧٣) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٩٩.

(١٧٤) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٥.

(١٧٥) ـ التبصير في الدين ص ٤٩

(١٧٦) ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٢٧ ـ ١٣١.

يقـول (ابن المـرتضى) في «المنيـة والأمل» : «إن (الجاحظ) أغري بشيئين: كون المعـارف ضروريـة ، والكـلام على الـرافضـة» . [177] وقـد عكس (الخيـاط) في كتـاب «الانتصـار» صدى المنـاقشـات العنيفـة التي تتصـل بمـوقف (الجـاحظ) من الرد على الـرافضـة ، ودفـاع (أبي الحسن) عن (أبي عثـمان عمـرو بن بحـر) ضد اتهامات (ابن الـراونـدي) وينتهي إلى القـول : «فلما كان ذلـك كذلـك لم يكن ماعارض به صاحب الكتاب (ابن الراوندي) (الجاحظ) بمشبه لما قاله (الجاحظ) ولانظير له» . [178]

أما آراء (الجاحظ) الاعتزالية التي انفرد بها عن (النظّام) وعن سائر المعتزلة ، فمن الجـائـز إجمـالها بالاشارة باديء ذي بدء إلى مشكلة المعرفة ، أو كون المعارف ضرورية . والحق أن (الجاحظ) يرى أن المعرفة تبدأ بالحواس والحواس سبيلنا إلى إدراك الطبيعة . وقـوام الطبيعـة عنـده أجسـام مؤلفـة من جواهر. فالجوهر يستحيل أن ينعدم ويفنى ، والأجسام ، من ثم ، يستحيل أيضاً أن تنعدم أو تفنى ، ولايقدر الله على إفنائها البتة ، ولكنـه يقـدر على أن يفـرق أجزاءها ويعيد تركيبها فقط . وعلى هذا فإن الأجسام ثابتة لاتفنى وإنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها . وعلى ذلك يتأثر (الجاحظ) بالفلسفة اليونانية الطبيعية ويقول بقدم المادة وتعذر فنائها وفناء الأجسام بعـد حدوثهـا . وقـد سارع (البغدادي) إلى الرد عليه في هذه (الفضيحة) وقال إن هذا الرأي يوجب القول بأن الله سبحانه وتعالى يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفنائه ، وأنـه لايصـح بقـاؤه ، بعد أن خلق الخلق منفرداً ، كما كان منفرداً قبل أن خلق الخلق . وإذا تبـع هذه النظـريـة (الجاحظية) مايتصل بالجنة والنار، أوضح (البغدادي) لخصمه (الجـاحـظ) بأن أهـل السنـة وإن قالـوا إن الله لايفني الجنـة ونعيمهـا ، والنار وعذابها ، فليسـوا يجعلون ذلـك بأن الله غير قادر على إفنـاء ذلـك كله ، وإنما يقولون بدوام الجنة والنار عن طريق الخبر .

وقـد اشتهـر (الجـاحـظ) برأيـه في مجال الطبـائـع . فهو يرى أن للأجسام طبائع مخصوصة ، أي أن لها أفعـالاً مخصوصة . وطبقّ هذا الرأي مثلاً في مجال الجنة والنار وقال إن الله لايدخل النار أحداً ، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ، ثم تُمْسِكُهم في نفسها على الخلود . ويرد عليه (البغدادي) بأن ذلك الرأي يوجب على (الجاحظ) أن يقـول في الجنـة إنهـا تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها وإن الله لايدخل أحداً الجنة . فإن

---

(١٧٧) ـ ص ٣٧ .

(١٧٨) ـ كتاب الانتصار ص ٩٩ .

قال بذلك فقد قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء. وإن قال: إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن يدخل النار أهلها.

ويذهب (الجاحظ) إلى أن الحواس من جنس واحد، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس. والاختلاف إنما يكون في جنس المحسوس وفي مواقع الحسّاس والحواس وغير ذلك. والنفس هي المدركة عبر هذه الفتوح. وقد اختلفت الفتوح فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً على قدر ماماز جها من الموانع. أما جوهر الحسّاس فلا يختلف. ولذا يجيز (الجاحظ) أن يخلق الله تعالى حاسة سادسة غير معلومة لمحسوس سادس غير معلوم. (١٧٩)

النفس الانسانية تحس وتدرك. أما الارادة فإن أصلها يختلف عن أصل الأعراض. وقد أنكر (الجاحظ) أن يكون أصل الارادة جنساً من الأعراض. بل أنه وافق (ثمامة) في أنْ لافعل للعباد إلا الارادة، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى وقعت منهم طباعاً، لااختياراً.

وقد مضى (الجاحظ) في درب المعتزلة فنفى الصفات عن الله وقال إن الباري يوصف بأنه مريد بمعنى أنه لايصح عليه السهو في أفعال، ولا الجهل، ولايجوز أن يغلب ويقهر. إن المعارف كلها طباع. وهي مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهم. وهذا يعني أن (الجاحظ) يذهب إلى أن الانسان لايجوز أن يبلغ فلا يعرف الله تعالى، إذ المعارف كلها ضرورية، ضرورية طباع والخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم، وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبي، وهم محجوجون بمعرفتهم. ثم هم صنفان: عالم بالتوحيد، وجاهل به. فالجاهل معذور، والعالم محجوج. ومن انتحل دين الاسلام: فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولاصورة ولايُرى بالأبصار وهو عدل لايجور ولايريد المعاصي، وبعد الاعتقاد والتبيين أقر بذلك كله فهو مسلم حقاً. وإن عرف ذلك كله ثم جحده وأنكره، أو دان بالتشبيه والجبر فهو مشرك كافر حقاً. وإن لم ينظر في شيء من ذلك واعتقد أن الله ربه وأن (محمداً) رسول الله فهو مؤمن لالوم عليه ولاتكليف عليه غير ذلك. (١٨٠)

---

(١٧٩) ـ الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٤١.

(١٨٠) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١٠١.

على هذا النحو يذهب (الجاحظ) إلى أن المعارف ضرورية، وأن أحداً لايعتبر عاصياً لله تعالى إلا بعد العلم بما نهاه عنه.[181] والكفار عنده مابين معاند وعارف قد استغرقه حبه لمذهبه، فهو لايشكك بما عنده من المعرفة بخالقه وتصديق رسله.

ويمضي (البغدادي) إلى مناقشة (الجاحظ) في آرائه حول المعرفة الانسانية وإرادة الانسان ويقول: إنْ رأى (الجاحظ) في أن لافعل للانسان إلا الارادة لزمه أن لايكون الانسان مصلياً، ولاصائماً، ولا حاجاً، ولازانياً، ولاسارقاً، ولاقاذفاً، ولاقاتلاً، لأنه لم يفعل عنده صلاة ولاصوماً ولاحجاً ولازنى ولاسرقة ولاقتْلاً ولاقذفاً، لأن هذه الأفعال عند (الجاحظ) غير الارادة، وإذا كانت الأفعال التي ذكرناها عنده طباعاً، لاكسباً، لزمه أن لايكون للانسان عليها ثواب ولاعقاب، لأن الانسان لايثاب ولايعاقب على مالا يكون كسباً له، كما لايثاب ولايعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه.[182] ويؤكد (الاسفراييني) أن (الجاحظ) إنما صنّف كتاب «طبائع الحيوان» لتمهيد هذه البدعة الشنعاء، أراد أن يقرر في نفوس من يطالعه هذه البدعة، بدعة أن المعارف ضرورية، ويزينها في عينه، فيغتر بحسن ألفاظه المبتذلة فيها، ويظن أنه إنما جمعه لنشر نوعٍ من العلم، ولايعلم أنه إنما قصد به التمهيد لبدعته، حتى إذا ألفه واستأنس به واعتقد مقتضاه انسلخ به عن دينه.[183].

(الجاحظ) في نظر (الاسفراييني) إذن مبتدع مضلّل يود سلخ قرّاء كتبه ـ ولاسيما كتاب «الحيوان» عن دينهم. وقد اتفقت كلمة (الاسفراييني) و(البغدادي) بوجه عام على ذم تصانيف (الجاحظ)، واتفقا كلاهما، خاصة، على سخف ماشحن به (الجاحظ) كتابه من مناظرة الكلب والديك وماشابهها. «العاقل لايضيع وقته بمثل ذلك، فإن شغل الوقت بأمثاله نوع من المقت».[184] «ومن افتخر بالجاحظ سلمناه إليه»[185]

---

(١٨١) ـ الخياط: الانتصار ص ٧٢.

(١٨٢) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٣.

(١٨٣) ـ التبصير في الدين ص ٥٠.

(١٨٤) ـ المصدر السابق ص ٥٠.

(١٨٥) ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٧.

٨ ـ معمّر بن عبّاد السلمي:

يؤلف (معمّر بن عبّاد السلمي) و (ثمامة بن أشرس النميري) و (عمرو بن بحر الجاحظ) ثالوثاً من المفكرين الذين كانوا في زمان واحد، متقاربين في الرأي والاعتقاد، منفردين عن أصحابهم بمذاهب.[186]

كان (معمّر بن عبّاد) من طبقة (أبي الهذيل) ومن أهل البصرة، توفي سنة ٢٢٠ / ٨٣٥م أو سنة ٢١٥ هـ كما جاء في «لسان الميزان» وصفه (الشهرستاني) بأنه «أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله، والتكفير والتضليل على ذلك»[188]. ونعته (البغدادي) و(الاسفراييني) بأنه رأس من رؤوس الضلال والالحاد، وأنه ذنب للقدرية، واستغربا كلاهما أن يفتخر به (الكعبي) ويعتبره من شيوخه في الاعتزال، إلا أن يكون (الكعبي) مثله. ودافع عنه (الخياط) وقرنه بكثير من مفكري الأمة الذين شاركوه آراءه في المعاني.[189]

يقول (معمّر): إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام. فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام: إما طبعاً كالنار التي تحدث الاحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلوين؛ وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وقد ناقشه (الشهرستاني) في هذا القول واستغرب رأيه في أن حدوث الجسم وفناءه عرض، وسأل: فكيف يقول إنهما من فعل الأجسام، وإذا لم يحدث الباري تعالى عرضاً، فلم يحدث الجسم وفناءه، فإن الحدوث عرض، فيلزمه ألا يكون الله تعالى فعل أصلاً.

ويسوق الرأي السابق إلى مايلي: ثم أُلزم أن كلام الباري تعالى إما عرض أو جسم. فإن قال هو عرض فقد أحدثه الباري؛ فإن المتكلم على أصله مَن فعل الكلام، أو يلزمه ألا يكون لله تعالى هو عرض، وإن قال هو جسم فقد أبطل قوله إنه أحدثه في محل، فإن الجسم لايقوم بالجسم، فإذا لم يقل هو باثبات الصفات الأزلية، ولاقال بخلق الأعراض فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، وإذا

---

(١٨٦) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٣٨.

(١٨٧) ـ ابن حجر: لسان الميزان ج ٦ ص ٧١.

(١٨٨) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٨٩.

(١٨٩) ـ الانتصار ص ٢٣.

لم يكن له كلام لم يكن آمراً ناهياً، وإذا لم يكن أمر ونهي لم تكن شريعة أصلاً، فأدى مذهبه إلى خزي عظيم.

وبعبارة اخرى، يقول (معمّر) إن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وإنه لم يخلق شيئاً من صفات الآجسام، وهذا خلاف قوله تعالى: «قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار». وعند (معمّر) إن الله إنما خلق الأجسام، ثم إن الأجسام أحدثت الأعراض، حتى أن فناء الجسم في رأيه فعل الجسم بطبعه، وصلاح الزروع وفسادها من فعل الزروع وليس لله تعالى في الأعراض صنع ولاتقدير، وهذا تكذيب بقوله تعالى: «له ملك السموات والأرض يحي ويميت وهو على كل شيء قدير». وقد أنكر (معمّر) صفات الله تعالى الأزلية، فعل سائر المعتزلة، وانفرد عنهم بأن القرآن في نظره فعل الجسم الذي حل الكلام فيه، وليس هو فعلاً لله ولاصفة له، ولذا لا يصح، بنتيجة قوله هذا، أن يكون لله كلام لا على معنى الصفة، ولا على معنى الفعل، وإذا لم يكن لله كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع أحكام الشريعة. ويؤكد (البغدادي) أن (معمراً) لم يرد غير هذا القول، لأنه قال بما يؤدي إليه». وهذا يدلنا على المعركة الخطيرة التي أثارها (معمّر) في آرائه الفلسفية ومأأدت إليه هذه الآراء من إشكالات اعتقادية تجاوز حدود حرية الفكر في مجال النشاط الفلسفي المحض إلى صميم عقائد الدين.

ومما يؤخذ بالاعتبار الديني ـ على (معمّر) قوله: إن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لانهاية لعدده. يقول: إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها. وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه. وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه، لا إلى نهاية. إن اللون والطعم والرائحة وكل عرض من الأعراض يختص بمحله لمعنى سواه. وذلك المعنى يختص بمحله لمعنى سواه، لا إلى نهاية. فالحركة إنما خالفت السكون لمعنى سواها. كذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه. وهذان المعنيان مختلفان لمعنيين غيرهما. وهذا القياس في نظر (معمّر) يشمل كل مايماثله إلى غير نهاية.

بيد أن هذا الجدل الرهيف الذي فطن له (معمّر) بذكاء تفكيره الفلسفي يجيز اتهامه على مستوى الدين بالالحاد من وجهين أوضحهما (البغدادي): أحدهما قوله

بحوادث لانهاية لها، وهذا يوجب وجود حوادث لايحصيها الله تعالى، وذلك عناد لقوله تعالى «واحصى كل شيء عدداً». وقد وقع في هذا غيره من المعتزلة (كالنظّام).
والثاني: أن قوله بحدوث أعراض لانهاية لها يؤدي إلى القول بأن الجسم أقدر من الله تعالى، لأن الله عنده لم يخلق غير الأجسام، وهي محصورة محدودة. والجسم إذا فعل عرضاً فقد فعل معه مالا نهاية له من الأعراض. ومن خلق مالا نهاية له ينبغي أن يكون أقدر مما لايخلق إلا متناهياً في العدد.

وبينا يلح (النظّام) على الحركة في صيرورة الأجسام نجد (معمّراً) يؤكد أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، متحركة في اللغة، وأن السكون هو الكون لاغير ذلك. والأجسام حالَ خلق الله تعالى لها تكون ساكنة. وقد ألمعنا إلى رأيه في أن الله يقدر على خلق الأجسام فقط، ولايقدر على خلق شيء من الأعراض. ولما استعاض (معمّر) بالمعاني عن مفهوم الصفات، امتنع عن وصف الله تعالى بأنه قديم، لأن ذلك يشعر بالتقادم الزماني، ووجود الباري عنده أزلي ليس بزماني. وكان يقول: إن الله لايعلم نفسه، لأن من شرط المعلوم في نظره ألا يعلم نفسه. فلو كان الله تعالى يعلم نفسه لكان العالم والمعلوم شيئاً واحداً وهو محال. كذلك يرى (معمّر) أن من المحال أن يعلم الله غيره لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون علمه تحصل من غيره. وإذا كانت المعجزات أعراضاً، فإن الله لايفعل أية معجزة. ذلك أن المعجزة هي كون الجسم على وجه لم تجر به العادة، وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه. ويرى (البغدادي) أن قول (معمّر) هذا يبطل الشريعة بأسرها.

والانسان، في نظر (معمّر) معنى أو جوهر يباين الجسد المحسوس. فالجسد آلة الانسان، لا الانسان. والانسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة والحكمة. وهذا الجوهر ليس متحركاً ولاساكناً ولا متلوناً. وهو لايرى ولا يوصف بالطول أو العرض أو العمق، ولايلمس ولا يحس ولايحل موضعاً دون موضع ولايحصره زمان. ومع ذلك فإن هذا الجوهر هو المدبر للجسد. وإن علاقته بالجسد علاقة تدبير وتصريف، لاعلاقة حلول وتمكن. ويقول (الشهرستاني) إن (معمّراً) أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات أن للنفس الانساني أمراً ماهو جوهر قائم بنفسه ولامتحيز ولامتمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة.. ومن تأثر (معمّر) بمذهب الفلاسفة وميله إليهم ميّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده فقال: فعل النفس هو الارادة فحسب، والنفس إنسان، ففعل

الانسان هو الارادة، وماسوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد.[190]

ولكن (البغدادي) يعكس ـ هنا أيضاً ـ أصداء المعركة التي خاضها (معمّر) كما خاضها كبار المعتزلة ومدققوهم في مجال آرائهم التي جانبوا بها آراء أهل السنة والجماعة، مستجيبين في ذلك لحرية فكرهم الكلامي والفلسفي. يقول (البغدادي) إن من فضائح (معمّر) قوله في الانسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس، وهوحي عالم قادر مختار، وليس هومتحركاً ولاساكناً ولامتلوناً ولايرى ولايلمس ولايحل موصعاً دون موضع ولايحويه مكان دون مكان: فإذا قيل له: أتقول إن الانسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار؟ قال: لاأطلق شيئاً من ذلك ولكني أقول إنه في الجسد مدبر، وفي الجنة مُنَعَّم، أوفي النار مُعَذَّب، وليس هوفي شيء من هذه الأشياء حالاً ولامتمكناً لأنه ليس بطويل ولاعريض ولاعميق ولاذي وزن: فوصف الانسان بما يوصف به الاله سبحانه، لأنه وصفه بأنه حي، عالم، قادر، حكيم. وهذه الأوصاف واجبة لله تعالى. ثم نَزّه الانسان عن أن يكون متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أورطباً أويابساً أوذا لون أووزن أوطعم أورائحة، والله سبحانه منزه عن هذه الأوصاف. وكما زعم أن الانسان في الجسد مدبر له لاعلى معنى الحلول والتمكن فيه، كذلك الاله عنده في كل مكان على معنى أنه مدبر له عالم بما يجري فيه لاعلى معنى الحلول والتمكن فيه. فكأنه أراد أن يعبد الانسان لوصفه إياه بما يوصف الاله به فلم يحسن على إظهار القول بذلك، فقال بما يؤدي إليه. ثم أن هذا القول يوجب عليه أن لايرى إنسان إنساناً، ويوجب أن لايكون الصحابة رأوا رسول الله (ﷺ) وكفاه بذلك خزياً، ونحن نقف أمام مناقشة (البغدادي) لآراء (معمّر) في الانسان، واعترافه بأن (معمّراً) لم يحسن على إظهار القول بتأليه الانسان، فقال بما يؤدي إليه لوصفه الانسان بما يوصف به الله، ونستخلص من ذلك أن (معمّراً) وكثيراً من المعتزلة، انتهوا من تقصي نزعتهم العقلية إلى اقرار نزعة إنسانية راسخة نامية، وهذه النزعة الانسانية تمثل في الحق الطرف الآخر من طرفي معركة تحرر الفكر بين قطبي الايمان بالله والايمان بالانسان.

---

(١٩٠) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٩١.

٩ ـ هشام بن عمرو الفوطي :

نسب مؤرخو الفرق الاسلامية إلى (هشام بن عمرو الفوطي) وقد توفي ٢٢٦ هـ / ٨٤٠م فرقة فرعية من فرق الاعتزال تعرف بالهشامية. ورأى (البغدادي) أن فضائحه تترى، فضلاً عن قوله بالقدر، وقد وقف أهل السنة والجماعة منه موقفاً صارماً استجابة لموقفه المتطرف منهم بل ومنْ كل مَن خالف مذهبه. فقد نسب إليه أنه كان يجيز، فعل بعض الخوارج، القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، ويبيح أخذ أموالهم سرقة وغصباً واستباحة دمائهم لاعتقاده بكفرهم وإن كانوا من المسلمين ولذا لا يستغرب (البغدادي) وغيره من أهل السنة والجماعة أن يقابله هؤلاء بالشدة والعنف. يقول: «فماذا على أهل السنّة إذا قالوا في هذا (الفوطي) وأتباعه إن دماءهم وأموالهم حلال للمسليمن، وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله تعالى القربى والزلفى، والحمد لله على ذلك». [١٩١]

نظر (الفوطي) في القدرة والاستطاعة، وقال إن الاستطاعة عَرض، وهي غير الانسان، وغير الصحة والسلامة، والله يخلق القدرة في الانسان عند مباشرته كل عمل من أعماله، فالانسان يعمل بقدرة حادثة، [١٩٢] والانسان فاعل أعماله، وهو حر ومسؤول، ولو فرضنا أن الله تعالى خالق فعال العباد، وأنه كان عالماً بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر، إذن لاتبقى فائدة من ارسال الله رسله إلى العباد. [١٩٣]

يقول (الشهرستاني): لقد بالغ (الفوطي) في القدر أشد من مبالغة أصحابه. ولكن (الفوطي) ينفرد كذلك بآراء تميزه عن أصحابه في طائفة من المواضيع. إنه يمضي في نفي الجهة عن الله فيقول: إن الله لا في مكان. [١٩٤] وقد حرم على الناس أن يفهموا كثيراً من الآيات القرآنية ويلفظوها إلا بحسب مذهبه. فهو يحرم عليهم أن يقولوا: «حسبنا الله ونعم الوكيل». [١٩٥] من جهة تسمية الله بالوكيل. وقد دافع (الخياط) عن

---

(١٩١) ـ الفرق بين الفرق ص ٩٩.

(١٩٢) ـ الأشعري: مقالات الاسلامين ج ١ ص ٢٢٩ والشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٥٥ و ص ٧٢.

(١٩٣) ـ المنية والأمل ص ٣٥.

(١٩٤) ـ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٧.

(١٩٥) ـ سورة آل عمران ٣ / ١٧٣.

(الفوطي) وأوضح أن (هشاماً) كان يقول: حسبنا الله ونعم المتوكل عليه، لأن (الوكيل) يستلزم وجود (موكل) فوقه ولكن (البغدادي) يرد هذا الدفاع ويستخلص منه جهل (الفوطي) بمعاني الأسماء في اللغة، لأن معنى الوكيل هو الكافي الذي يكفي موكله أوماوكله فيه. ومثل لفظ (وكيل) لفظ الرازق أو الغافر. ويردف (البغدادي) قائلاً: والعجب من أمر (هشام) في أنه جاز أن يكتب لله عز وجل هذا الاسم، وأن يقرأ به القرآن. ولم يجز أن يدعى به في غير قراءة القرآن.[196]

وكذلك منع (الفوطي) الناس من أن يقولوا: إن الله تعالى ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين، وقد ورد في التنزيل: «ماألّفتَ بين قلوبهم ولكن الله ألّفَ بينهم».[197] ومنع أن يحبب الله الايمان إلى المؤمنين بالرغم من الآية القائلة: «حبب إليكم الايمان وزيّنه في قلوبكم. ومنع (هشام) إضافة «الطبع» و«الختم» و«السد» وأمثالها إلىٰ الله، ويرى (الشهرستاني) أن مبالغته هذه في نفي ذلك أشد وأصعب من مبالغاته السابقة وقد وردت كلها في القرآن: قال تعالى: «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم»[199] وقال: « بل طبع الله عليها بكفرهم»[200] وقال «وجعلنا من بين أيديهم سداً، ومن خلفهم سداً».[201]

وقد اتفق (الفوطي) مع تلميذه (عبّاد بن سليمان الصيمري) وهو من كبار المعتزلة، ولكنه غالى في الاعتزال حتى اعتبره أهل السنة من الكفرة، اتفقا على الامتناع عن إطلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر لأن الكافر هو (كفر وإنسان) والله لايخلق الكفر. ويناقش (البغدادي) ذلك فيقول: لو صح الرأي بأن الكافر هو شيئان: كفر وإنسان لامتنع القول بأن الله يخلق المؤمن لأن المؤمن هو شيئان: إيمان وإنسان. ثم يقول: وعلى قياس هذا الأصل لايقول امرؤ أن أحداً قتل كافراً أوضربه لأن الكافر

---

(١٩٦) ـ الفرق بين الفرق ص ٩٧.

(١٩٧) ـ سورة الأنفال ٨ / ٦٣.

(١٩٨) ـ سورة الحجرات ٤٩ / ٧.

(١٩٩) ـ سورة البقرة ٢ / ٧.

(٢٠٠) ـ سورة النساء ٤ / ١٥٤.

(٢٠١) ـ انظر الملل والنحل ج ١ ص ٩٧. والآية في سورة يس ٣٦ / ٩.

اسم للانسان وكفره، والكفر لايكون مقتولاً ولامضروباً. وأصرّ (عبّاد) على منع أن يقال: إن الله تعالى ثالث كل اثنين، ورابع كل ثلاثة، وهذا عناد منه لقوله تعالى: «مايكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولاأكثر إلا هو معهم أين ماكانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم». (٢٠٢)

قال (الفوطي) أن الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء، وهي بعد أن تعدم عن وجود تسمى أشياء. ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبول كونها، فإنها لاتسمى أشياء. وزعم (عبّاد) أنه لايقال إن الله لم يزل قائلاً ولاغير قائل، ووافقه (أبو جعفر الاسكافي) على ذلك فقالا: ولايسمى الله متكلمةً.
ويحكي (ابن حزم) رأي (الفوطي) في أن من كان صالحاً إلا أنه في علم الله يموت كافراً مرتداً فهو الآن عند الله كافر؛ ومن كان كافراً متمرداً إلا أنه في علم الله يموت مؤمناً فهو الآن مؤمن. ولم يزل الله ساخطاً على الذي مات كافراً، راضياً عن الذي مات مؤمناً، لأنه تعالى لايتغير علمه. (٢٠٤)

ومن فضائح (الفوطي) و(عبّاد) قولهما: إن الأعراض لايمكن أن يستدل منها على وجود الله. وإن فلق البحر، وقلب العصا حية، وانشقاق القمر، والمشي على الماء، لايدل على صدق الرسول في دعواه الرسالة. ذلك أن الدليل على الله يجب أن يكون في نظرهما دليلاً محسوساً، والأجسام محسوسة فهي الأدلة على الله تعالى. أما الأعراض فإنها معلومة بدلائل نظرية، فلو دلت على الله تعالى لاحتاج كل دليل منها إلى دليل سواه لا إلى نهاية. ويستتبع هذا الرأي إبطال دلالة كلام الله تعالى وكلام رسوله (ﷺ) على الحلال والحرام والوعد والوعيد.

ويذهب (الفوطي) في موضوع الأمامة، مذهب بعض الخوارج باعتبار. فهو يرى أن الأمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم، بل إن الامامة مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى

(٢٠٢) ـ سورة المجادلة ٥٨ / ٧

(٢٠٣) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٩٩.

(٢٠٤) ـ الفصل ج ٤ ص ٤٨.

واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه استغنوا عن الامام. [٢٠٥] وعنده أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم وا لفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، أما إذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الامامة لأحد في تلك الحال. ويستنتج (البغدادي) من ذلك أن (الفوطي) طعن في إمامة (علي بن أبي طالب) لأن الأمة لم تجتمع عليه بثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات، فأنكر إمامة (علي) وأقر بإمامة (معاوية)[٢٠٦] وقد ذكر (ابن أبي الحديد) أن (الفوطي) يرى أن (أبا بكر) أفضل من (علي). [٢٠٧]

ومن الآراء التي يأخذها أهل السنّة على (الفوطي) إنكاره أن تكون حرب الجمل عن رأي (علي بن أبي طالب) و(طلحة) و(الزبير)، فهم إنما اجتمعوا - في رأيه - بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب من غير رأيهم، فكرهوا ذلك وأنكروه والدليل أن (الزبير) لما رأى الحرب قال: «سبحان الله ماظننت أن فيما جئنا إليه يكون قتال». [٢٠٨] وكذلك أنكر (الفوطي) ماتواترت الأخبار في شأنه من حصار عثمان وقتله بالغلبة والقهر فزعم أن شرذمة قليلة قتلوه غرة من غير حصار، إذ لو شهد الصحابة ذلك لوجب أحد أمرين: إما أن يكون (عثمان) مستحقاً القتل، وعندها تكون قد زالت عدالته ووجب فسقه، وإما أن يكون غير مستحق القتل، وعندها يفسق الصحابة الذين تركوا الدفاع عنه. وهذا يطرح البراءة إما من (عثمان) أو من جماعة الصحابة، ولذا عمد (الفوطي) إلى حل الاعضال بإنكار الأخبار المتواترة وإنه يبدّل حقائق التاريخ المتعارف على صحتها حتى ينقذ رأيه في تبرئة ساحة (عثمان) والصحابة من حوله معاً.

ولعل (الفوطي) يستعمل النظر العقلي بإسراف حين يناقش أمور الجنة والنار ويرى أنهما لما تخلقا إذ لافائدة من وجودهما الآن. ولو وجدتا الآن لكانتا خاليتين ممن ينتفع منهما ويتضرر بهما.

---

(٢٠٥) - الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٤٨١.

(٢٠٦) - الفرق بين الفرق ص ٩٩.

(٢٠٧) - شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٣.

(٢٠٨) - الانتصار ص ٦٠.

الفصل الثاني
مدرسة بغداد

١ ـ بشر بن المعتمر:

أسس (بشر بن المعتمر) مدرسة الاعتزال البغدادية، وعُرف أصحابه باسم البشرية، وكان من أفضل علماء المعتزلة، ويذكر (المرتضى) أن له قصيدة تشتمل على أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، ويعتبره (أحمد أمين) أول مؤسس لعلم البلاغة العربية، (٢٠٩) ويسمى صاحب الأراجيز، أخذ الاعتزال عن (عمرو بن عبيد) و (بشر بن سعيد) صاحبي (واصل بن عطاء)، وقد اتصل (بشر) بـ (الفضل بن يحي البرمكي)، وكان مقرباً إليه، واشتهر في أيام (هارون الرشيد) الذي سجنه ثم أطلق سراحه إذ قيل له أن مايقوله في الحبس من الشعر ويذيع بين الناس أضر. (٢١٠) وقد مات (بشر) سنة ٢١٠ هـ / ٨٤٠ م

أشاد (الجاحظ) بقدرة (بشر بن المعتمر) في «نوعي المخمس والمزدوج من الشعر» وله أشعار يذكر فيها حكمة الله في خلقه، وعلى الأخص في الحيوان، من ذلك قوله في إحدى قصيدتين ذكرهما (الجاحظ) في كتاب «الحيوان»: (٢١١)

الناس دأباً في طِلاب الغنى ... وكلهم من شأنه الخَتْرُ
كأذؤب تنهشها أذؤب ... لها عواء ولها زَفْرُ (٢١٢)
تراهم فوضى وأيدي سبا ... كلٌ له في نَفْسه سِحْرُ

---

(٢٠٩) ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٤١.

(٢١٠) ـ وفي (طبقات المعتزلة ص ٥٢ ـ ٥٤) أن الرشيد حبسه لأنه قيل له إنه رافضي. ثم أفرج عنه لما بلغته أبيات قالها بشر في الحبس يبرأ فيها من الرفض والارجاء.

(٢١١) ـ ج ٦ ص ٩٢ ومابعد.

(٢١٢) ـ أي أن الذئاب قد تتهاوش على الفريسة فإذا أدلى بعضها بعضاً وثبت عليه فمزقته. والزفر مصدر زفرت النار: سمع لتوقدها صوت.

تبارك الله وسبحانه ... من بيديه النَفع والضرُّ
من خَلْقه في رزقه كلهم ... الذيخ والتيتل والغُفْرُ[٢١٣]
وساكن الجو إذا ماعلا ... فيه ومَنْ مسكنه القَفْرُ
والصَّدَعُ الأعصَمُ في شاهق ... وجأبةٌ مسكنها الوَعْرُ[٢١٤]
والحية الصماء في جحرها ... والتُّتْفُلُ الرائغ والذَّرُّ[٢١٥]
وهِقلة ترتاع من ظلها ... لها عِرارٌ ولها زَمْرُ[٢١٦]
تلتهم المرو على شهوة ... وحبُّ شيء عندها الجَمْرُ[٢١٧]
وظبية تخضم في حنظل ... وعقرب يعجبها التمرُ
وإلقةٌ تُرغِثُ رُبّاحَها ... والسهل والنوفل والنَضْرُ[٢١٨]

وفي ميدان النشاط الكلامي، امتاز (بشر بن المعتمر) بضربين من الآراء آراء رضي عنها غير المعتزلة، من أهل السنة والجماعة، فأكفرته المعتزلة البصرية كما يقول (البغدادي). وآراء رضي بها أتباعه من المعتزلة وهم البشرية، وخالف بها «القدرية البصرية» كما خالف بها أهل السنة والجماعة فأكفره هؤلاء بها واعتبروا كل رأي منها بدعة شنعاء.[٢١٩]

فمن الآراء التي وافقه أهل السنّة والجماعة عليها قوله أولاً باللطف: فهو يرى أن الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعاً. وبعبارة اخرى: أن عند الله لطفاً لو أتى به لآمن جميع مَن في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده، وأكثر منه. وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده، ولا يجب عليه رعاية الاصلح، لأنه لاغاية لما يقدر عليه من الصلاح. فما من (أصلح) إلا وفوقه

---

(٢١٣) - الذيخ: ذكر الضبع، والتيتل شبيه بالوعل، والغفر ولد الأروية وهي من الوعول.

(٢١٤) - الصدع الشاب من الأوعال. والجأب الحمار الغليظ والجأبة الاتانة الغليظة.

(٢١٥) - التتفل الثعلب وهو موصوف بالروغان والخبث.

(٢١٦) - الهقلة أنثى النعام، وعرارها: صياحها.

(٢١٧) - المرو: حجارة صلبة. والنعام تبتلع الحجر والجمر. وحب شيء إلى حب شيء.

(٢١٨) - الالقة القرد. ترغث ترضع. الرباح ولد القردة السهل الغراب والنوفل بعض أولاد السباع.

(٢١٩) - الفرق بين الفرق ص ٩٤.

(أصلح) وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة، ويزيح العلل بالدعوة والرسالة. والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال. وإذا كان مختاراً في فعله فيستغني عن الخاطرَيْن. فإن الخاطرين لايكونان من قبل الله تعالى، وإنما هي من قبل الشيطان. والفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخظر الشك بباله. ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه.[٢٢٠]

ومن هذه الآراء أيضاً قول (بشر) بأن الله تعالى لو خلق العقلاء ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم. وكذلك قوله: إن الله لو علم من عبده أنه لو أبقاه لآمن لكان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافراً. ومنها أيضاً قوله: إن الله تعالى لم يزل مريداً، وأنه إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه.

أما آراء (بشر) التي لم يوافقه عليها إلا أتباعه، وخالفته فيها المعتزلة البصرية وغير المعتزلة من أهل السنّة والجماعة، فنال بها تكفير هؤلاء وأولئك فأهمها:

أولاً قوله بأن الله تعالى ما والى مؤمناً في حال إيمانه، ولاعادى كافراً في حال كفره. وهذا القول ينافي قول أهل السنّة والجماعة من أن الله تعالى لم يزل موالياً لمن علم أنه يكون ولياً إذا وجد، ومعادياً لمن علم أنه إذا وجد كفر ومات على كفره يكون معادياً له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته. وفي نظر المعتزلة غير (بشر) أن الله لم يكن موالياً لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته موالياً له، وكان معادياً للكافر في حال وجود الكفر منه، ارتد المؤمن صار الله تعالى معادياً له بعد أن كان موالياً له عندهم. أما (بشر) فإنه يرى أن الله تعالى لايكون موالياً للمطيع في حال وجود طاعته، ولامعادياً للكافر في حال وجود كفره وإنما يوالي المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته، ويعادي الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره. ودليله في ذلك قوله: لو جاز أن يوالي الله المطيع في حال طاعته، وجاز أن يعادي الكافر في حال وجود كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته، ويعاقب الكافر في حال كفره. وإذا رد أهل السنّة والجماعة بقولهم: لو فعل الله ذلك لجاز أجاب (بشر) لو جاز ذلك لجاز أن يمسخ الكافر في حال كفره، ويرد أهل السنّة والجماعة على الرد بقولهم: لو فعل الله ذلك لجاز.

---

(٢٢٠) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٨٨.

ثانيـاً: اشتهـر (بشر) باسرافه في القول بالتولد، فقال أن اللون والطعم والرائحة والادراكـات كلهـا من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير، إذا كانت أسبابها من فعله. ويرى (الشهرستاني) أن (بشراً) قد أخذ القول عن الفلاسفة الطبيعيين.[٢٢١] وقد تعرّض (بشر) لتكفير أهل السنّة والجماعة له من جهة، وتكفير سائر المعتـزلـة له من جهـة اخـرى، ولاسيـما في دعواه أن الانسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والادراكات.

ثالثـاً: يرى (بشـر) أن من تاب عن كبـيرة ثم راجعهـا عاد استحقـاقـه العقوبة الأولى، لأنـه قبلت توبتـه بشـرط ألا يعـود، أي أنـه يعـذب على الذنب الأول وعلى الـذنب الثـاني. فالله إذن يغفـر ذنـوب العبد ثم يعود فيعاقب العبد عليها إذا عاد العبد إلى المعصيـة. ويـروي (البغـدادي) أن (بشراً) سئل عن كافر تاب عن كفره ثم شرب الخمـر بعـد توبتـه عن كفـره من غير استحـلال منه للخمر وفاجأه الموت قبل توبته عن شرب الخمر هل يعـذبـه الله تعـالى في القيـامـة على الكفر الذي قد تاب منه؟ فقال: نعم. فقيل له: يجب على هذا أن يكون عذاب من هو على ملة الاسلام مثل عذاب الكافر، فالتزم ذلك.

رابعـاً: يرى (بشـر) أن الله تعالى قادر على أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إيـاه، فلو فعـل ذلـك لكـان الطفـل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب. وكأنه يقول: إن الله تعـالى قادر على أن يظلم ولـو ظلم لكـان بذلـك الظلم عادلاً. وبهذا الاعتبار يناقض (بشـر) نفسـه في رأيـه ذاته. وأما أهل السنّة والجماعة فيقولون: إن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان عدلاً منه، وليس في هذا القول تناقض مادام يترك أمر العدل والظلم في مستوى الاله إلى الله نفسه.

خامساً: كان (أبو الهذيل) يقول إن حقيقة الانسان هي الجسد، وكان (النظّام) يقـول أن حقيقـة الانسـان هي الـروح، فجاء (بشر) مخالفاً القولين، وكأن قوله تركيب اطـروحـة وطبـاقهـا، إذ يرى (بشر) إن الانسان هو الروح والجسد معاً، وأن الفعّال هو الانسـان الـذي هو روح وجسـد. وعنـده أن الجسم يحتمل الأعراض، وأن الله لم يخلق شيئـاً من الأعـراض، فهـو لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا حراً ولا برداً ولا رطباً ولا يابساً ولا جبناً

(٢٢١) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٨٧.

(٢٢٢) ـ الخياط: الانتصار ص ٦٤.

ولاشجاعة ولاعجزاً ولامرضاً ولابصراً ولاعمىً ولاسمعاً ولاصمماً. أما الانسان فيستطيع أن يفعل ذلك كله بطبعه. والله قادر على أن يقدر عباده على فعل أمثال هذه الأعراض، وقد أقدرهم عليها، ماعدا الحياة والموت والقدرة فليس يجوز أن يقدرهم على شيء منها.[٢٢٣] وقد بيّنا مدى مايذهب إليه (بشر) في هذا الصدد في رأيه السابق حول التولد.

ثم أن (بشراً) يعتبر أن كل جسم يبقى ساكناً إلا إذا خرج سكونه إلى ضده أي إلى حركة. فالجسم وهو في المكان الأول ساكن غير متحرك. ثم متى انتقل إلى المكان الثاني وسكن أصبح غير متحرك. فالحركة تحصل في الجسم، وليس في المكان الأول ولا في المكان الثاني، ولكنه بالحركة يتحرك من المكان الأول إلى المكان الثاني. ويرى (البغدادي) أن هذا القول غير معقول في نفسه. وقد خالف (بشر) بقوله هذا أقوال المعتزلة وكثير من المتكلمين.

بيان ذلك أن المتكلمين اختلفوا في الحركة وهل الحركة معنى أم لا؟ فنفاها نفاة الأعراض، واختلف الذين أثبتوا الأعراض في وقت وجود الحركة. فمنهم من قال أنها توجد في الجسم وهو في المكان الأول فينتقل بها عن الأول إلى الثاني، وهذا رأي (النظّام) و(أبي شمر) المرجىء. ومنهم من قال: أن الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني، وهذا رأي (أبي الهذيل) و(الجبّائي) وابنه (أبي هاشم) و(أبي الحسن الأشعري). ومنهم من قال: أن الحركة كونان في مكانين أحدهما يوجد في المتحرك وهو في المكان الأول، والثاني يوجد فيه وهو في المكان الثاني وهذا رأي (الراوندي) و(أبي العباس القلانسي). وخالف رأي (بشر) هذه الآراء حين حسب أن الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الأول ولا في الثاني علماً بأنه لاواسطة بين حالي كونه في المكان الأول وكونه في المكان الثاني.

هذا، وقد حكي عن (بشر) القول الآتي في إرادة الله. قال: إرادة الله تعالى فعل من أفعاله. وهي على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل. فأما صفة الذت فهو جل وعز لم يزل مريداً لجميع أفعاله، ولجميع طاعات عباده، وأنه حكيم، ولايجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً لايريده. وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه في حال

---

(٢٢٣) ـ الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٧.

إحداثه فهي خلق له، وهي قبل الخلق، لأن ما به يكون الشيء لايجوز أن يكون معه، وإن أراد بها فعل عباده فهو الآمر به. (٢٢٤)

٢ ـ ثمامة بن أشرس:

يعتبر (أبو معن ثمامة بن أشرس النميري) مع (أبي موسى المردار) و(أحمد بن أبي داؤد) أشهر تلاميذ (بشر بن المعتمر) وأبعدهم أثراً في نشر الاعتزال في بغداد، على الرغم من تفاوت آرائهم وتباين سلوكهم وأمزجتهم.

وصفه (المرتضى) بأنه «كان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً» ورأى المستشرق (هنرى لاوست) أنه فيلسوف مغرم بالحياة، وأديب لامع يتسابق الناس إلى مجالسه، ويروي عنه الأدباء كلماته البليغة. (٢٢٥) كان يغامر في شؤون الدنيا، ويتردد على قصور الخلفاء، وينادمهم، ويزين مجالسهم بالكلام العذب في الأدب، وبالمناظرة الرهيف في الاعتزال.. اتُهم في عهد (الرشيد) كما اتهم معلمه (بشر) بالتشيع، وقد حبسه (الرشيد) حقبة من الزمن، ثم أطلق سراحه. وسعى (المأمون) بعد استلامه الحكم إلى استيزاره بعد قتل (الفضل بن سهل)، فأبى معتذراً وقال: «إني لم أر أحداً تعرّض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولاتدوم منزلته». فقبل المأمون منه ذلك. وقال له: فأشر عليَّ برجل صالح لما اريد. فأشار عليه بـ(أحمد بن خالد الأحول). وعلى الرغم من هذا الترشيح يروى أن (أحمد) هذا لم يعرف يد (ثمامة) في ذلك، وقال له يوماً بحضرة (المأمون): يا(ثمامة)، كل أحد في الدار فله معنى غيرك، فإنه لامعنى لك في دار أمير المؤمنين. فقال له (ثمامة): إن معناي في الدار والحاجة إليَّ لَبَيّنة. فقال: وماهي؟ قال: أشاور في مثلك هل تصلح لموضعك أم لاتصلح؟ فأفحم.

اعترف (الجاحظ) ببلاغة (ثمامة)، واعتبره أبلغ أهل عصره وأحسنهم منطقاً وأقدرهم على أداء المعاني. وقد انتفع به في أسلوبه ومعانيه، بل وفي مجونه وفكاهته ونوادره اللاذعة. ذكروا أن (المأمون) سأل (يحي بن أكثم) عن العشق ماهو؟ فقال (يحي): إنه «سوانح للمرء، تؤثرها النفس، ويهيم بها القلب:. فقال له (ثمامة): إنما

---

(٢٢٤) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٨٧.

(٢٢٥) ـ هنرى لاوست: الانقسامات في الاسلام ـ باريز ١٩٦٥ ص ١٠٥.

شأنـك أن تفتي في مسألـة طلاق أو مُحرَّم . فقال (المأمون) : قل يا(ثمامة) فقال : «العشق جليس ممتع ، وأليف مؤنس ، وصاحب مالك ، وملك قاهر؛ مسالكه لطيفة ، ومذاهبه غامضـة ، وأحكـامـه جائـرة . مَلَكَ الأبـدان وأرواحها ، والقلوب وخواطرها ، والعيون ونـواظـرهـا ، والعقـول وآراءهـا ، وأعطي عنان طاعتها ، وقياد ملكها ، وقوى تصرفها ، توارى عن الأبصار مدخله ، وغمض في القلوب مسكله . فقال (المأمون) : أحسنت .

استخـدم (ثـمامة) أدبه وبلاغته وفكاهته ونفوذه في نشر آرائه الاعتزالية «فقد كان زعيم القـدريـة في زمـان (المأمـون) و(المعتصم) و(الـواثق) وقيـل أنـه هو الذي أغرى (المأمون) بأن دعاه إلى الاعتزال . وكاد يقنعه بلعن (معاوية) على المنابر . فقد حرّض (ثـمامـة) (المأمـون) على ذلـك وأن يُكتب بهذا الشأن كتـاب يقـرأ يوم الـدار ، ولكن (يحي بن أكثم) لم يرض عن ذلك وقال : ياأمير المؤمنين ، إن العامة لاتحتمل هذا ، ولاسيما أهل خراسـان ، ولاتأمن أن تكـون لهم نفـرة ، وإن كانت لم تدر ماعـاقبتهـا . والرأي أن تدع الناس على ماهم عليه ، وألا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق ، فإن ذلك أصح في السيـاسـة ، وأحـرى في التـدبير . فمال (المأمون) إلى رأي (يحي) وقال (لثمامة) : إن (يحي) يخوّفني من العـامـة . فقال (ثمامة) : وماالعامة؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعـه عصـا لسـاق إليك بعصاه عشرة آلاف منها ، وقد سوّاها الله بالانعام فقال : «أم تَحسبَ أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً» .(٢٢٦) والله ياأمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام بشارع الخلد فإذا إنسان قد بسط كسـاءه وألقى عليـه أدويـة وهـو ينـادي : «هـذا الدواء لبياض العين والعشاء والغشاوة والظلمـة وضعف البصـر» . وإن إحـدى عينيـه لمطمـوسـة . . والنـاس قد انثـالوا عليه يستـوصفـونـه فنـزلت عن دابتي ، ودخلت في غمار تلك الجـماعة ، وقلت : ياهذا ، أرى عينيك أحوج هذه الأعين إلى العلاج ، وأنت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العـين فلم لاتستعمله؟ فقـال : أنـا في هذا الموضع منذ عشر سنين مامر بي شيخ أجهل منك . فقلت : وكيف ذلك؟ قال : ياجاهل أين اشتكت عيني؟ قلت : لاأدري . قال : بمصـر . فأقبلت عليّ الجـماعة وقالوا : صدق الرجل ، وهموا بي . فقلت : والله ماعلمت أن عينه اشتكت بمصر . فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة . فضحك (المأمون) وقال : مالقيتْ منك العامة! فقال (ثمامة) : الذي لقيتُ من الله من سوء الثناء وقبح الذكر أكثر! .

---

(٢٢٦) ـ سورة الفرقان ٢٥ / ٤٤ .

ذكر (ابن قتيبة) في كتاب «مختلف الحديث». أن ثمامة رأى الناس يوم جمعة يتعادَوْن إلى المسجد الجامع لخوفهم فوتَ الصلاة. فقال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر. ثم قال: ماذا صنع ذاك العربي بالناس؟ يعني رسول الله (ﷺ). وقد كان (ثمامة) من الموالي.

وحكى (الجاحظ) في كتاب «المضاحك» أن (المأمون) ركب يوماً فرأى (ثمامة) سكران قد وقع في الطين. فقال له يا (ثمامة)؟ قال: أي والله. قال: ألا تستحي؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال: تترى ثم تترى.

وذكر (الجاحظ أيضاً: أن غلام (ثمامة) قال له يوماً: قم، صلِّ. فتغافل فقال له: قد ضاق الوقت فقم وصلِّ واسترح. فقال: أنا مستريح إن تركتني. [227] فلا عجب أن يتحدث (الاسفراييني)، بعدما تقدم، عن (ثمامة) ويصفه بأنه كان يظهر البدعة وكان في الحقيقة ملحداً، ولكنه كان يستر إلحاده بما كان يظهر من موافقة أهل البدع». [228]. ولعل غلواً كبيراً أو صغيراً رافق مايرويه غير المعتزلة عن هذا الجدلي المعتزلي الأديب.

توفي (ثمامة) سنة ٢١٣ هـ / ٨٢٨) وإليه تنسب فرقة الثمامية.

يرى (ثمامة) أن العالم برز من الله لأن من طبيعة الله - بطبعها - الايجاد. فالعالم فعل الله بطبعه، أي أن طبيعة الله هي التي جعلته يصنع هذا الكون، والكون نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله وليس نتيجة مشيئته واختياره. وبينا يؤكد (الشهرستاني)[229] أن (ثمامة) أراد بذلك ماأرادته الفلاسفة من الايجاد بالذات دون الايجاد على مقتضى الارادة نجد (الخياط) في «الانتصار» يرفض هذا القول ويؤكد أنه لم يُسمع عن (ثمامة) ولا ورد في كتبه. ذلك أن المطبوع عند (ثمامة) هو الجسم المحدث. أما القديم الذي ليس بجسم فتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ثم أن المطبوع عند أصحاب الطبائع لايكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لايكون منها إلا التسخين. أما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها.

---

(٢٢٧) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٤.

(٢٢٨) - التبصير في الدين ص ٤٨.

(٢٢٩) - الملل والنحل ج ١ ص ٩٦.

(٢٣٠) - الانتصار: ص ٢٥.

وفي مجال الانسـان يرى (ثـمامـة) ألا فعل للانسان إلا الارادة. وماعدا ذلك من أعمـالـه فهـوحدث لامحـدث له. وبـذا يخالف (ثمامة) المعتزلة والجبرية معاً، فلا يثبت للانسـان قدرة على أفعـالـه ولايجعلهـا مقـدورة لله عزوجل. والاستطاعه في نظره هي السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات، وهي قبل الفعل. وقد اتفق (ثمامة) مع المعتـزلـة في قولهم بتحسـين العقل وتقبيحه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع، ولكنه زاد عليهم قولـه بأن من الكفـار من لايعلم خالقـه وهـو معـذور. وقـال أن المعـارف كلهـا ضرورية، وإن من لم يضطره الله تعالى إلى معرفته لم يكن مأموراً بالمعرفة ولامنهياً عن الكفر وكان مخلوقاً للسخرة والاعتبار فحسب كسائر الحيوانات التي ليست بمكلفة. [٢٣١] وعنده أن عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً. وماالآخرة إلا دار ثواب أوعقـاب، وليس فيهـا لمن مات طفـلاً ولا لمن لايعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثواباً، ولامعصية يستحقون عليها عقاباً فيصيرون حينئذٍ تراباً إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولاعقاب.

ويذهب (ثمامة) إلى القول في دار الاسلام بأنها دار شرك. وكان يحرّم السبي لأن المسبيّ في نظره ماعصى ربه إذا لم يعرفه، وإنما العاصي هومن عرف ربه بالضرورة ثم جحده أوعصاه. ويعلّق (البغدادي) على هذه النظرية بقوله: «وفي هذا إقرارمنه على نفسه بأنه ولد زنى لأنه كان من الموالي، وكانت أمه مسبية، ووطء من لايجوز سبيها على حكم السبي الحرام زنى. والمولود منه زني. فبدعة (ثمامة) على هذا التقدير لائق بنسبه». [٢٣٢]

وقد خالف (ثمامة) المعتزلة في رأي يقول فيه إن من مات من المسلمين مصرّاً على كبـيرة واحـدة مخلدٌ في النـار مع (فرعون) و(أبي لهب). [٢٣٣] وكان المعتزلة من قبله يرون أنه يخفف له العذاب. فالفاسق إذن في نظر (ثمامة) مخلّد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة.

والنظـريـة الـرئيسية التي اشتهر بها (ثمامة)، وقال بصددها (البغدادي) إن الأمة كفرته من أجلها ومن أجل قوله بأن المعارف ضرورية، هي نظريته في التولد.

---

(٢٣١) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٣.

(٢٣٢) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٤.

(٢٣٣) ـ ابن حزم: الفصل ج ٤ ص ١٤٨.

يقـول (ثـمامة): إن الأفعال المتولدة لافاعل لها، إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها، حتى يلزم أن يضيف القول إلى ميت، مثل ما إذا فعل السبب ومات، ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه اضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى الفعل القبيح، وذلك محال بل أن المعرفة في رأي (ثمامة) متولدة من النظر، والنظر فعل لافاعل له كسائر المتولدات.

ويبين (البغـدادي) خطـر هذه البـدعـة بقـوله: إن هذه الضلالة تجر إلى إنكار صانـع العـالم لأنـه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل. ولم يكن حينئذٍ في الأفعال دلالة على فاعلها، ولاكان في حدوث العالم دلالة على صانعه، كما لو أجـاز إنســان وجـود كتـابـة لامن كاتب، ووجـود مبنى أو منسـوخ لا من بانٍ أو ناسخ. ويناقشه (البغدادي)، من ثم، فيقول: إذا كان كلام الانسان عندك متولداً ولافاعل له عنـدك فلم تلوم الانسـان على كذبـه وعلى كلمة الكفر؟ وهو عندك غير فاعل للكذب ولا لكلمة الكفر؟!. [٢٣٤]

٣ ـ أبو موسى المردار:

وعلى نقيض سلوك (ثـمامـة بن أشـرس) الـذي اتهم بالخلاعة والمجون فالفسق فالتخليـد في جهنم. [٢٣٥] بخـد (عيسى بن صبيـح) وهـو (أبو موسى المرادر) بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة، وبقوة لسانة وفصاحته وقدرته على الوعظ وحسن القصص. وقـد حضـر (أبـو الهـذيـل) مجلسـه يومـاً وسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله، ووصفـه له بالاحســان إلى خلقـه والتفضـل على عبيـده، وإسـاءتهم إلى أنفسهـم، وتقصـيرهـم فيـما يجب لله عليهم فبكى وقـال: «هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحـاب (أبي حذيفـة) و(أبي عثـمان) رضـوان الله عليهم. ومن أجل هذا سمي «راهب المعتـزلـة». «ولـما حضـرتـه الـوفـاة أوصى ألا يوَّرث ورثتـه من تركته وأن يفرِّق ماخلّف على المســاكـين. فقيـل له: فلم ذلـك! فذكـر أن مالـه لم يكن له، وأنـه كان للفقراء، فخانهم إياه، ولم يزل ينتفع به طول حياته». [٢٣٦] ويستخلص (أحمد أمين) من

---

(٢٣٤) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٣.

(٢٣٥) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٩٤.

(٢٣٦) ـ الخياط: الانتصار ص ٥٥.

ذلك نعته بلغة عصرنا بأنه في هذا اشتراكي عملي متطرف». [٢٣٧]

أخذ (المردار) الاعتزال عن معلمه (بشر بن المعتمر)، وأخذه عنه (الجعفران). وقد ولد في الكوفة، واشتهر في بغداد، وكانت له منزلة سامية بين معتزلة بغداد، حتى وصفه (المسعودي) بأنه من كبارهم، وأن له غلواً في الاكفار. والأرجح أنه توفي سنة (٢٢٦ هـ) وحياته تقع زمنياً بين (بشر بن المعتمر) وبين (الجعفرين)، وإليه تنسب فرقة المردارية.

لقد أطلق عليه لقب المردار، أوراهب المعتزلة، ويرى (البغدادي) مهتبلاً هذه الفرصة، أن هذا اللقب لائق به أنْ كان المراد به مأخوذاً من رهبانية النصارى.

كان (المردار) عنيف المزاج، يغالي في الزهد والنسك غلوه في عقائده وحرصه على نشرها وبثّها في الناس. قال في القدر إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم كان إلهاً كاذباً ظالماً. وقد وافق أستاذه (بشراً) في التولد، وزاد عليه في قوله بجواز وقوع فعل واحد من فاعلين. وذهب إلى أن في وسع الناس أن يأتوا بمثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة، ومضى في غلوه في القول بخلق القرآن حتى كفّر كل من قال بقدمه، فإنه قد أثبت قديمين.

اشتهر (المردار) في غلوه بتكفير الآخرين. سأله (ابراهيم السندي) والي الكوفة مرة عن أهل الأرض جميعاً فكفرهم. فأقبل عليه (ابراهيم) وقال: الجنة التي عرضها السموات والأرض لايدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟! فخزي ولم يجد جواباً.

قال (المردار) بتكفير من لابس السلطان وزعم أنه لايرث ولايورث، وكان أسلافه من المعتزلة يقولونفيمن لابس السلطان من موافقيهم في القدروالاعتزال: إنه فاسق لامؤمن ولاكافر. وأفتى (المردار) بأنه كافر.

وقال بتكفير من أجاز رؤية الله تعالى بالابصار بلا كيف. فهو كافر؛ والشاكّ في كفره كافر، وكذلك الشاك في الشاك إلى مالا نهاية واكتفى سائر المعتزلة بتكفير من أجاز الرؤية على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي.

وقال (المردار) بتكفير (أبي الهذيل) ذاته في قوله بفناء مقدورات الله عزل وجل، وصنف فيه كتاباً. وكفّر كذلك أستاذه (بشر بن المعتمر) في قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والادراكات. وكفّر (النظّام) في قوله بأن المتولدات من فعل الله. ويرى

---

(٢٣٧) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٤٦.

(البغدادي) بنتيجة ذلك، أنه يلزمه أن يكون قول النصارى: المسيح ابن الله، من فعل الله. (٢٣٨)

ولم يتردد (المردار) في الحكم على (عثمان) وعلى قاتليه بأنهم جميعاً في النار، لأن (عثمان) كان قد فسق؛ وكذلك فسق قاتلوه لأن فسقه كان لايوجب القتل، فاستحقوا جميعاً بفسقهم الخلود في النار. (٢٣٩)

وإذا تساءلنا هل يجوز أن يبعث الله نبياً كافراً فاجراً، أجاب (المردار) بالايجاب، ولاغرو فقد كان يقول بأن الله قادر على أن يكذب ويظلم كما ذكرنا. وقد ذهب (أحمد أمين) إلى أن (المردار) استقى آراءه في السياسة من «التفكير الحر»، وإن صح هذا صح أن يكون هذا التفكير الحر هو الذي قاده إلى آرائه الدينية كافة.

٤ ـ الجعفران:

يطلق مؤرخو الفرق اسم «الجعفرية» على فرقة من فرق المعتزلة تنسب إلى مفكرين اثنين لانظير لهما في العلم حتى أن المثل في العلم والعمل ليضرب بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العُمرين. (٢٤٠) وهما (جعفر بن مبشّر الثقفي) وقد توفي سنة ٢٣٤ هـ / ٨٤٨م و(جعفر بن حرب الهمداني) وتوفي سنة ٢٣٦ ه / ٥٨٠م وكلاهما من تلاميذ (المردار) ومن حسناته، (٢٤١) بينما يرى (الغدادي) أنهما كلاهما للضلالة رأس، وللجهالة أساس. (٢٤٢)

وقد اتفق (الجعفران) في آراء يتحدث عنها (الشهرستاني)(٢٤٣) منها أنهما قالا إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ولايجوز أن ينتقل، إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، ومانقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا. وعلى ذلك فالناس لم يسمعوا القرآن على

---

(٢٣٨) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠١.

(٢٣٩) ـ عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ـ استانبول ١٩٢٨ ص ٢٨٨.

(٢٤٠) ـ الخياط: الانتصار ص ٦٣.

(٢٤١) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٤٨.

(٢٤٢) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠١.

(٢٤٣) ـ الملل والنحل ص ٩٤.

الحقيقة والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، فهوعبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ. وقد قالا أيضاً في تحسين العقل وتقبيحه إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه أن يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتا التخليد واجباً بالعقل.

وافترق (الجعفران) أحدهما عن صاحبه ببعض الأقوال.

كان (جعفر بن مبشّر) مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد ويذكر (الخياط) من كتبه: كتاب السنن والأحكام وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب الطهارة، وكتاب الأشربة؛ وكتاب الخراج؛ وكتاب معرفة الحجة؛ وكتابه على أصحاب الرأي والقياس، وكتابه على أصحاب الحديث، وكتابه على أصحاب المعارف، وكتابه في الحكاية والمحكى، وكتابه في الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر. ويؤكد (الخياط) من ثم، أن كتبه مشهورة معروفة وأن أصحابه، في عصره، أحياء.

كان (جعفر بن مبشر) يرى مايشبه قول أهل الظاهر من أتباع ظاهر القرآن والسنّة والاجماع، ويكره الرأي والقياس، وقد ناظر (بشراً المريسي) فقطعه بقوة حجته وقد كان خليفة (المردار) في الزهد والورع وحسن القصص. وقد أذاع الاعتزال في أهل (عانات) بحسن تأتيه ورقة قصصه. ومما يذكر عنه أن الخليفة (الواثق) سأل قاضي القضاة (أحمد ابن أبي داؤد) وكلاهما معتزلي: لم لاتولي القضاء أصحابنا (من المعتزلة)؟ فقال: ياأمير المؤمنين، إنهم يمتنعون عن ذلك. وهذا (جعفر بن بشر) وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها. فذهبت إليه بنفسي واستأذنت فأبى أن يأذن لي فدخلت إليه بغير إذن، فسلّ سيفه في وجهي وقال: الآن حلّ لي قتلك وانصرفت عنه فكيف أولي القضاء مثله؟.[٢٤٤]

ومن الآراء التي يعزوها إليه (البغدادي) ويناقشه في صددها، قوله إن في فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة، مع قوله بأن الفاسق موحِدّ وليس بمؤمن ولا كافر، فجعل الموّحد الذي ليس بكافر شراً من الثنوي الكافر- ويرد عليه (البغدادي): إنك عند ناشرٌ من كل كافر على بسيط الأرض.

ومنها قول (جعفر بن مبشر) إن إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأً، لأنهم أجمعوا عليه برأيهم، فشارك بهذا القول نجدات الخوارج - وجوابه عند

---

(٢٤٤) - المنية والأمل ص ٤٣.

(البغدادي) أن فقهاء الأمة أجمعوا على تكفير من أنكر حد الخمر، وإنما اختلفوا في حد شارب النبيذ إذا لم يسكر منه. فأما إذا سكر منه فعليه الحد عند فريقي أهل الرأي والحديث على الرغم من إنكار (ابن مبشر).

ومن أقوال (جعفر بم مبشر) أن من سرق حبة أومادونها فهوفاسق مخلد في النار ـ ويكتفي (البغدادي) باظهار أنه خالف بذلك أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر.

وكذا قول (ابن مبشر) الذي أشرنا إليه من أن تأييد المذنبين في النار من موجبات العقول، فقد خالف فيه أسلافه الذين قالوا إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل.

ويعرض (البغدادي) إلى رأي ينسبه إلى (ابن مبشر) ويدفع (الخياط) ذلك عنه دفعاً قوياً، ألا وهو أن (ابن مبشر) قال: إن رجلاً لو بعث إلى امرأة يخطبها ليتزوجها وجاءته المرأة فوثب عليها فوطئها من غير عقد أنه لاحد عليها لأنها جاءته على سبيل النكاح، وأوجب الحد على الرجل لأنه قصد الزنى. ولايتردد (البغدادي) في تعنيفه بقوله: لم يعلم هذا الجاهل أن المطاوِعة للزاني زانية إذا لم تكن مكرهة، وإنما اختلف الفقهاء فيمن أكره امرأة على الزنى. فمنهم: من أوجب للمرأة مهراً وأوجب على الرجل حداً، وبه قال (الشافعي) وفقهاء الحجاز. ومنهم: من أسقط الحد عن الرجل لأجل وجوب المهر عليه. ولم يقل أحد من سلف الأمة بسقوط الحد عن المطاوعة للزاني كما قال (ابن مبشر). وكفاه بخلاف الاجماع خزياً.[٢٤٥] ولعل (ابن مبشر) أشبهُ الناس هنا بـ (النظّام) وغيره من المعتزلة الذين ينكرون الاجماع باعتباره حجة في الشرع، ويجوّزون وقوع الخطأ فيه.

أما (جعفر بن حرب) فقد كان، مثل صنوه، عالماً متكلماً زاهداً درس الكلام في البصرة على (أبي الهذيل العلاّف) ثم في بغداد على (المردار) ورد على شيخه العلاف بكتاب أسماه «توبيخ أبي الهذيل». ومما يذكر عنه أنه ورث ثروة من ضياع ومال فتخلى عنها، وكأنه يحكي معلمه (المردار) وكان يحضر مجلس (الواثق) للمناظرة. واتفق مرة أن حضر وقت الصلاة في أحد المجالس فقام الناس لها، وتقدم (الواثق) وصلى بهم. ولكن (جعفر بن حرب) تنحّى عنهم ونزع خفيه وصلّى وحده وكان أقربهم إليه يحيى بن كامل، فجعلت الدموع تسيل من عيني يحيى خوفاً على جعفر من القتل، ثم لبس جعفر خفية وعاد إلى المجلس وأطرق. ثم أخذوا في المناظرة، فلما خرجوا قال له

---

(٢٤٥) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠١ والملل والنحل ص ١٠٦.

القاضي (أحمد بن أبي داؤ د): إن هذا (يشير إلى الواثق) لايحتملك على هذا الفعل، فإن عزمت عليه فلا تحضر مجلسه. فقال (جعفر): ماأريد الحضور لولا أنك تحملني عليه. فلما كان المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال: أين الشيخ الصالح؟ فاعتذر عنه ابن أبي داود. ولم يحضر جعفر مجلسه بعد ذلك.

ومما ينسبه (البغدادي) و (الاسفراييني)[٢٤٦] إلى (جعفر بن حرب) قوله إن بعضاً من الجملة يكون غير الجملة. ولكنها يردان بأن هذا يوجب أن تكون الجملة غير نفسها، لأن كل بعض منها عنده غيرها. وقوله: إن الممنوع من الفعل قادر على الفعل ولكنه لايتمكن من الفعل. ويرد عليه المؤلفان السنّيان: ولو جاز مثل هذا لجاز أن يقال إن العالم بالشيء عالم به، ولكنه لايعرف شيئاً، وهذا متناقض في نفسه. ويؤكد (البغدادي) أنه انبرى للردّ على كتاب وضعه (ابن حرب) ليبين آراءه بكتاب نقضها عليه فيه وأسماه «الحرب على ابن حرب». [٢٤٧]

٥ ـ أبو جعفر الاسكافي:

أخذ (أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي) الاعتزال عن (جعفر بن حرب) وإليه تنسب فرقة الاسكافية، وكان من كبار شيوخ الاعتزال، ومن أهل الديانة والزهد، وقد توفي سنة ٢٤٠ هـ / ٨٥٤م.

وقد انفرد (الاسكافي) عن المعتزلة من قبله بآراء تبين مدى ماذهب إليه في نشاط الفكر الكلامي. فقد كان المعتزلة يقولون بأن الله يقدر على الظلم والكذب ولكنه لايفعلهما لعلمه بقبحهما وغناه عنهما. وذهب (النظّام) و (الاسواري) إلى أن الله تعالى لايقدر على الظلم والكذب أصلاً. أما (الاسكافي) فقد وقف موقفاً وسطاً في منزلة بين هذين القولين. وذهب إلى أن الله يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء، أي أنه تعالى قادر على ظلم من لاعقل له، وغير قادر على ظلم العقلاء. ومردّ قول (الاسكافي) اعتقاده بأنه كان يرى أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم. فإذا وقع الظلم من الله يقع والأجسام معرّاة من

(٢٤٦) ـ التبصير في الدين ص ٤٨.

(٢٤٧) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٢.

العقـول الـدالـة على أنـه لايظلم .[٢٤٨] وعلى هذا فإن الظلم لايمكن أن يقـع من الله تعالى لأن الأجسام لايمكن أن تتعرى من العقول .[٢٤٩]

أمـا في ميـدان اتصـاف الله بصفة الكلام فإن (الاسكافي) يمنع أن يقال عن الله إنـه يتكلم، وإنـما يجوز أن يقـال إن الله يكلم العبـاد، ولـذا فقـد سمّاه مكلماً ولم يسمـه متكلماً. وسبب ذلـك في رأيـه أن قولنـا متكلم يوهـم أن الكـلام قام به، ومكلم لايوهم ذلك، كما أن متحركاً يقتضي قيام الحركة به، ومتكلماً يقتضي قيام الكلام به .

٦ ـ أبو الحسين الخياط :

اشتهر (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط)، حتى وقت قريب، بأنه واضع كتاب يسهم إسهاماً مباشراً في تعريف الباحثين بأفكار المعتزلة، وهو كتاب «الانتصـار[٢٥٠] والـرد على ابن الـراونـدي الملحـد ماقصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم». وقد دافع (الخياط) في هذا الكتاب عن المعتزلة ورد التهم التي وجهها (ابن الـراونـدي) إلى مشاهير رجالهم. وقد كان (الخياط) من معتزلة بغداد درس على (جعفـر بن حرب) وتـوفي سنـة ٣٠٠ هـ / ٩١٢م وإليـه تنسب فرقـة من فرق المعتـزلة تسمى الخيـاطيـة. وبينـا يفصل مؤرخو الفرق الفرقة الخياطية عن فرقة تدعى الشمامية وهي فرقة تنسب إلى (أبي يعقوب الشحام) المتوفي سنة ٢٦٧ هـ / ٨٨٠م يرى الأستاذ زهـدي جار الله) أن الفـرقتـين تتفقـان في الـرأي وأنهـما أحدثتا القول بأن المعدوم شيء فأطلق لقب «المعدومية» على «الخياطية» لتطرف (الخياط) في ذلك عن (الشحام) .[٢٥١]

فقـد بحث المعتـزلـة مشكلة المعـدوم وذهـب معظمهم إلى أنه لايصح أن يكون المعـدوم معلومـاً ومـذكـوراً، ولايصـح كونـه شيئـاً ولاذاتـاً ولاجوهراً ولاعرضاً، ثم قام (الشحام) فقال إن المعدوم في حال عدمه شيء وذات وعين وجوهر، وأنه في حال يحتمل

---

(٢٤٨) ـ المصدر السابق .

(٢٤٩) ـ المصدر السابق .

(٢٥٠) ـ نشـر هذا الكتـاب أولاً المستشـرق نيبرغ ثم ترجمـه إلى اللغة الفرنسية الدكتور ألبير نادر ونشره مع الترجمة في بيروت سنة ١٩٥٧ .

(٢٥١) ـ المعتزلة ص ١٤٩ .

الأعراض. فالجوهر كان في حال عدمه جوهراً، وكان العرض عرضاً، والبياض بياضاً، والسواد سواداً. وامتنع أن يسمى المعدوم جسماً لأن الجسم مركّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق. وقد أيد (الخياط) رأي (الشحام) وغالى فيه، وقال إن المعدوم شيء، والشيء هو مايعلم ومايخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود والصفات التي تلتزم الوجود والحدوث. وقد أطلق (الخياط) على المعدوم لفظ الثبوت، إذ لافرق بين الموجود والمعدوم إلا في صفة الوجود، إذا حدثت كان موجوداً. وإذا زالت صار معدوماً.

وعلى هذا فإن العالم في العدم كانت له جميع صفات العالم الموجود. وإن قدرة الله تعالى ليست لها سوى حالة واحدة وهي الايجاد والاحداث. فحين خلق الله هذا العالم لم يفعل شيئاً سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود، وإذا قصد الله تعالى أن يفنيه لن يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى العدم. بيد أنه إذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة، والله تعالى قد خلق العالم كما يقول الدين، ولكن الخلق ليس سوى الايجاد لا إخراج شيء من لاشيء.[٢٥٢]

ويعرض (البغدادي) رأي (الخياط) في أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً وفي أنه لم يجز أن يكون المعدوم متحركاً لأن الجسم في حال حدوثه لايصح أن يكون متحركاً عنده إذ يقول: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في عدمه. ولكن (البغدادي) يناقش (الخياط) في هذا الاعتلال ويرى أنه لو صح لوجب أن يكون الانسان قبل حدوثه إنساناً لأن الله تعالى لو أحدثه على صورة الانسان بكمالها من غير نقل له في الاصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة اخرى يصح ذلك.[٢٥٣]

٧ ـ البلخي الكعبي:

أخذ (أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي) الاعتزال عن أستاذه (الخياط) ولكنه وضع فيه كتاباً يكفّره ويكفر سائر المعتزلة لنفيهم

(٢٥٢) ـ المصدر السابق ص ٥٨ ـ ٦٠ بإيجاز.

(٢٥٣) ـ الفرق بين الفرق ص ١٠٨.

الحجة في أخبار الآحاد. وقد وصفه خصمه (البغدادي) بأنه كان حاطب ليلٍ يدّعي في أنواعٍ العلوم على الخصوص والعموم، وهو لم يحظ في شيء منها بأسراره ولم يحط بظاهره فضلاً عن باطنه. وتنسب إلى (الكعبي) فرقة الكعبية. وقد توفي سنة ٣١٩ هـ / ٩٣١م.

جارى (الكعبي) أستاذه (الخياط) في قوله بأن المعدوم شيء وأنه معلوم ومذكور وأحال أن يكون جوهراً أو عرضاً. وخالف (الخياط) وسائر المعتزلة ممن ينكرون الحجة في أخبار الأحاد. وتكلم في الأمامة وقال إن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش إلا إذا خاف الناس من الفتنة فيجوز عندئذٍ عقدها لغيره.

وقد بحث (الكعبي) الارادة كما بحثها المعتزلة فوجد أن أهل السنّة والجماعة يقولون أن الله مريد على الحقيقة وأنه لم يزل مريداً بإرادة أزلية وإن جلّ المعتزلة البصريين يرون أن الله مريد على الحقيقة ولكنه يريد بإرادة حادثة لا في محل. ولكنه حذا حذو (النظّام) فنفى الارادة عن الله أصلاً، وقال إن الله غير مريد على الحقيقة وإنه لا يوصف بالارادة إلا مجازاً فإذا قلنا إنه تعالى مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولاكاره له، وإذا قلنا إنه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه، وإذا قلنا إنه مريد لأفعال عباده فالمعنى أنه أمر بها. وعلى هذا يرى (الكعبي) رأي (النظّام) واتباعهما أنه إذا قيل أن الله عز وجل أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل أنه أراد من عنده فعلاً فمعناه أنه أمر به، وأن وصف الله بالارادة في الوجهين جميعاً مجاز كما أن وصف الجدار بالارادة في قول الله تعالى: «جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً». [254] مجاز.

وقد تأول (الكعبي)، ومن قبله (النظّام) اتصاف الله بالسمع والبصر وقال إن وصفه بالسميع والبصير يعني العلم بالمسموعات والمرئيات. وفسّر رأيه بأن الذي يجده الانسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع، وذلك هو العلم حقيقة. ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره سمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه. والدليل أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد. فهو لا يجد فرقاً إلا في الجملة

(٢٥٤) - سورة الكهف ١٨ / ٧٨.

والتفصيل، والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس، أو نوع ونوع. وعلى هذا يرى (الكعبي) أن كون الله سميعاً بصيراً راجع إلى أنه عالم بالمسموعات، وعالم بالمبصرات.

وعلى خلاف معتزلة البصرة الذين يقولون إن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان ولكن الله لايرى نفسه ولايراه غيره، يذهب (الكعبي) إلى أن الله تعالى لايرى نفسه ولاغيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره. وهو في هذا القول يجاري (النظّام) في رأيه بأن الله تعالى لايرى شيئاً في الحقيقة.

وينفرد (الكعبي) في قوله إن المقتول ليس بميت. ويردّ عليه (البغدادي) واصماً إياه بأنه يعاند قول الله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون اجوركم يوم القيامة» . [٢٥٥] وسائر الأمة مجمعون على أن كل مقتول ميت.

وبينا يقول معتزلة البصرة، قول أهل السنّة والجماعة، في أن الاستطاعة معنى يختلف عن صحة الأبدان والسلامة من الآفات، يخالف (الكعبي) هؤلاء وأولئك ويرى أن الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة.

و (الكعبي) لايقتصر في باب التكليف على القول بأن الله يفعل مافيه صلاح عباده، بل يمضي إلى أن يوجب على الله تعالى فعل الأصلح لهم. ويرد (الاسفراييني) عليه قائلاً: إن الايجاب على الله تعالى محالٌ لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً. [٢٥٦]

٨ ـ أحمد بن أبي داؤد:

ولد (أحمد بن أبي داؤد) وهو عربي من إياد، وشاميّ من قنسرين، [٢٥٧] سنة ١٦٠ هـ / ٧٧٦م ويروي (الخطيب البغدادي) أنه ولد في البصرة. أتجر أبوه وأخرجه معه وهو حدث، فنشأ (أحمد) في طلب العلم والمعرفة وخاصة الفقه والكلام، وصحب (هياج بن العلاء السلمي)، وكان من أصحاب (واصل بن عطاء) فصار إلى الاعتزال، وقيل بل أخذ الاعتزال عن (أبي الهذيل)، والثابت أنه من تلاميذ (بشر بن المعتمر) رئيس معتزلة بغداد.

---

(٢٥٥) ـ سورة آل عمران ٣ / ١٨٥ .

(٢٥٦) ـ التبصير في الدين ص ٥٢ .

(٢٥٧) ـ هنري لاوست: الانقسامات في الاسلام ص ١٠٧ .

بدأ نجم (أحمد) يلمع في عصر (المأمون) الذي اشتهر بمحبته للعلم وميله إلى العلماء واتصاله برجال الاعتزال مثل (ثمامة) و(أبي الهذيل) وقد وجد المعتزلة الفرصة سانحة للاستئثار بالسلطة بعد تلقينهم الخليفة (المأمون) مبادىء مذهبهم ومما لاجدال فيه أن المعتزلي الذي كان له على (المأمون) أكبر الأثر والذي تمّ للمعتزلة على يده تحقيق مآربهم وبلوغ أهدافهم ووصلوا بجهوده ورعايته أوج رفعتهم، إنما كان القاضي (أحمد بن أبي داؤ د الايادي). [258] وكان بدء اتصال هذا القاضي بالخليفة سنة ٢٠٤ هـ حين أرسله (يحي بن أكثم) مع جماعة من العلماء ليجالسوا (المأمون) فسرَّ منه وقال له: لأعلمن ماكان لنا من مجلس إلا حضرته. وقد استطاع (ابن أبي دؤ اد) بلباقته وغزارة علمه وذلاقة لسانه أن يسيطر على (المأمون) حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن وامتحان الناس فيها. والكتّاب مجمعون على أن (ابن أبي دؤ اد) مسؤول عن المحنة، فهو الذي زيّنها للخليفة، وهو الذي دسّ له القول بخلق القرآن، وحسّنه عنده وصيرّه يعتقده حقاً. بذلك قال (الخطيب البغدادي)[259] و(السبكي)[260]، وقد رأس (أحمد بن أبي دؤ اد) كما سنبين، مناظرات المحنة التي يشبهها المستشرق (زيترشتن) بمحكمة التفتيش، ولكنه يؤكد أن (أحمد بن أبي دؤ اد) قد أظهر في ذلك اعتدالاً وتسامحاً كانا جد نادرين في ذلك الوقت». [261]

لننظر، بادىء ذي بدء، إلى شخصية القاضي (أحمد بن أبي دؤ اد) وقد كان تأثيره في مجرى الحوادث بسلوكه ومواقفه أقوى من تأثيره بآرائه واجتهاده و(ابن أبي دؤ اد) من أعظم من أثّروا في حياة المسلمين وتاريخ الاسلام. [262]

كان (ابن أبي دؤ اد) عظيم الجاه، قوي النفوذ، وقد كسب نفوذه من شخصيته الفذة ومكانته من الخلفاء: (المأمون) و(المعتصم) و(الواثق). وقد مثّل في دولة النفوذ الفارسي المروءة العربية، فكان واسع المروءة، بعيد الهمة. وكان مظهر مروءته الكرم الوافر الذي يمتلك به قلوب الناس، وأعلى بكرمه شأن العرب كما أعلى البرامكة

(٢٥٨) ـ زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١٦٣.

(٢٥٩) ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢.

(٢٦٠) ـ طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٦.

(٢٦١) ـ K. V Zettersteen (الموسوعة الاسلامية ـ مادة ابن أبي دؤاد).

(٢٦٢) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥٥.

بكرمهم شأن الفرس. وكان يقال: «أكرم مَنْ كان في دولة بني العباس البرامكة ثم (ابن أبي دؤاد)». وقد كان بحكم عربيته يتعصب للعرب، ويدافع - جهده - عنهم وكان عمله في ذلك شاقاً لنفوذ الفرس والأتراك في الدولة - فخلّص (أبا دلف العجلي) من يد (الأفشين) وقد كاد يقتله، وأنقذ حياة (خالد بن يزيد بن مزيد الشيباني) من يد (المعتصم). وقد قصده الشعراء والأدباء لأنه كان أديباً كما كان فقيهاً متكلماً»[٢٦٣].

يقول (أبو العيناء): مارأيت قط أفصح ولاأنطق من (ابن أبي دؤاد). وقد ذكره (دعبل الخزاعي) في كتابه طبقات الشعراء. ومما يذكر أن (المأمون) كان لايستطيب إلا مجلسه، ولايطرب إلا لأحاديثه، وإنه لم يعقد مجلساً مذ عرفه إلا دعاه إليه كما ذكرنا. وكان (المأمون) يقول: «إذا استجلس الناس فاضلاً فمثل (أحمد)».

وقف ببابه عدد كبير من الشعراء، في طليعتهم (أبو تمام) وقد مدحه في ديوانه بقصائد كثيرة، منها قوله:

لقد أنْسَتْ مساويَ كل دهر ... محاسنُ أحمد بن أبي دؤاد
فما سافرت في الآفاق إلا ... ومن جدواك راحلتي وزادي
يقيم الظن عندك والأماني ... وإن قلقت ركابي في البلاد
معاد البعث معروف ولكن ... ندى كفيك في الدنيا معادي.

وقوله:

أأحمد إن الحاسدين كثير ... ومالك إن عُدَّ الكرام نظير
حللت محلاً فاضلاً متقادماً ... من المجد، والفخر القديم فخور
فكل غني أو قوي فإنه ... إليك، ولونال السماء، فقير
إليك تناهى المجد من كل وجهة ... يصير، فما يعدوك حيث يصير
وبدر إياد أنت لاينكرونه ... كذاك إياد للأنام بدور
تجنبت أن تدعى الأمير تواضعاً ... وأنت لمن يدعى الأمير أمير
فما من ندىً إلا إليك محله ... ولارفعة إلا إليه تشير

كان (الجاحظ) من أتباع (محمد بن عبد الملك الزيات) وهو من أعداء القاضي (أحمد بن أبي دؤاد). فلما أوقع هذا (بابن الزيات) خاف (الجاحظ) من (ابن أبي دؤاد)، وتوقع أن يوقع به، ولكنه عفا عنه، واتصل (الجاحظ) بعد ذلك (بابن أبي

(٢٦٣) - أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥٧.

دؤ اد) وأهدى إليه كتاب «البيان والتبيين». وأعطاه (ابن أبي دؤ اد) خمسة آلاف دينار، ومدحه (الجاحظ) بقوله:

وعويصٍ من الأمور بهيمٍ ... غامض الشخص مظلم مستور
قد تسنمت ماتوعّر منه ... بلسان يزينُه التحبير
مثل وشي البرود هلهله النسـ ... ـج وعند الحِجاج درٌّ نثير
ثم من بَعدُ لحظة تورث اليـ ... ـسر وعرِضٌ مهذب موفور

وقد أوصى (المأمون) أخاه وولي عهده بقوله: «وأبوعبد الله أحمد بن أبي دؤ اد لايفارقك. أشركه في المشورة في كل أمرك فإنه موضع ذلك». فلما ولي (المعتصم) أعلى من شأن (ابن أبي دؤ اد) وجعله مكان (يحيي بن أكثم) قاضي القضاة، بعد أن كان قاضياً في عهد (المأمون، ولعل تأثير (أحمد بن أبي دؤ اد) على (المعتصم) كان أعظم من تأثيره على (المأمون). قال (لازون بن اسماعيل): مارأيت أحداً قط أطوع لأحد، من (المعتصم) لـ (ابن أبي دؤ اد). كان يُسْأَلُ الشيَء فيمتنع منه، ثم يدخل (ابن أبي دؤ اد) فيجيبه إلى كل مايريد». [٢٦٤]. وقد تحدث (المعتصم) عنه بقوله: «هذا والله الذي يتزين بمثله، ويبتهج بقربه، ويعدل ألوفاً من جنسه». [٢٦٥] واعتلّ (أحمد) مرة فعاده (المعتصم)، وكان لايعود أحداً حتى اخوته وأجلاء أهله. فلما قيل له في ذلك أجاب: «وكيف لاأعود رجلاً ماوقعت عيني عليه قط إلا ساق إليّ أجراً، أو أوجب لي شكراً، أو أفادني فائدة تنفعني في ديني ودنياي، وماسألني حاجة لنفسه قط». [٢٦٦] والحق أن (أحمد) لايدع فرصة تمر دون أن يستغلها في خدمة الناس.

مات (الواثق) سنة ٢٣٢ هـ، وقام من بعده (المتوكل) وكان شديداً في مسألة الدين وأخذ يتنكر للمعتزلة شيئاً بعد شيء. لم يعزل (أحمد بن أبي دؤ اد) عن قضاء القضاء ولاعن مظالم العسكر. وكان المراقبون يقولون أنه كان يوجب له ويستحي أن ينكبه وإن كان يكره مذهبه[٢٦٧] فبقي (ابن أبي دؤ اد) في منصبه الى أن فلج سنة ٢٣٣ هـ فوضع (المتوكل) مكانه ولده (أبا الوليد محمد). ولما كانت سنة ٢٣٧ هـ أظهر (المتوكل) غضبه وسخطه على المعتزلة، فعزل (أبا الوليد) عن المظالم بسامرا، ثم عن قضاء

---

(٢٦٤) ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٢.

(٢٦٥) ـ المسعودي: مروج الذهب ٧٤٠ ص ٢١٩.

(٢٦٦) ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٨.

(٢٦٧) ـ محمد بن الحسين: ذيل تجارب الأمم القاهرة ١٩١٣ ص ٩٢.

القضاة، وألفاه في السجن هو وسائر أخوته، وصادر أملاكهم، ولم يخلّ سبيلهم إلا بعد المصالحة على مبلغ ضخم من المال، وحدرهم جميعاً إلى بغداد فأقاموا فيها حتى توفي (أبو الوليد) في أواخر سنة ٢٣٩ هـ، ثم لحق به أبوه (أحمد بن أبي رذاد) فتوفي بعد عشرين يوماً في محرم ٢٤٠ هـ / حزيران ٨٥٤م.

يقول (الخطيب البغدادي): «لولا ماوضع (أحمد بن أبي دؤ اد) به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه ولم يُصَنَفْ إلى كرمه كرمُ أحمد». [٢٦٨] ويقول (أحمد أمين): إن (أحمد بن أبي دؤ اد) أخطأ في استعمال نفوذه الكبير، وجاهه العريض في قصور الخلفاء وفي أوساط العلماء والأدباء، أخطأ في استعماله في حمل الناس على الاعتزال، وإكراههم على القول بخلق القرآن، فهو أكبر سبب في هذه المحنة». [٢٦٩]
فما المحنة، بل مادور (القاضي ابن أبي دؤ اد) أو (قاضي القضاة) فيها؟.

لنلق نظرة تمهيدية على تطور الاعتزال إلى أن أعلن الخليفة (المأمون) ـ رسمياً ـ مذهب المعتزلة في أن القرآن مخلوق وفي امتناع رؤية العباد الله في ا لعالم الآخر، (أو الرؤ ية السعيدة)، سنة ٢١٢ هـ ثم حمل الناس على اعتناق هذا المذهب سنة ٢١٨ هـ.

لقد كان الاعتزال في البصرة مذهباً نظرياً بالدرجة الأولى، وكان تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً فردياً، ظرفياً أما في (بغداد) فقد تأثر بالدولة وصار ذا نفوذ عملي وجماهير ي، لقربه من السلطان وقد تأثّر الاعتزال في بغداد بالفلسفة اليونانية، بسائق قوة حركة الترجمة، والاتصال بالمناظرات التي كانت تدور في بلاط الخلفاء حيث يلتقي علماء المسلمين بعلماء سائر الأديان وبالمفكرين. وقد تفلسف الاعتزال البغدادي وتعمق الآراء التي جاء بها المعتزلة السابقون، وكان «أهم مسألة وسّعها معتزلة بغداد مسألة خلق القرآن». [٢٧٠]

يروى أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجعد بن درهم) معلم (مروان بن محمد) آخر خلفاء بني أمية. وقد تكلم (جعد) بخلق القرآن في دمشق. ثم طُلب

---

(٢٦٨) ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢.

(٢٦٩) ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥٩.

(٢٧٠) ـ المصدر السابق ص ١٦١.

فهرب. ثم نزل الكوفة فتعلم منه (الجهم بن صفوان). وقد قتل (خالد بن عبد الله القسري)، والي الكوفة، (جعد بن درهم) بعد أن بذر بذرة خلق القرآن في العراق. وقد نسب إلى (بشر المريسي) القول بخلق القرآن في أيام (الرشيد) الذي هدّد بقتله فظل يتوارى حتى مات سنة ٢١٨ هـ. وقد أشرنا إلى أن (أبا موسى المردار) توسع في القول بخلق القرآن وكفّر من خالف ذلك وقال بقدم القرآن.

وقد امتازت الدولة العباسية بحرصها على التقرب من الجمهور من السنّة وبرّز (المأمون) من خلفائها بثقافته الواسعة العميقة، وعقله الفلسفي «الحر في تفكيره مع تقيده بأصول الدين. وكان مايدور في مجالسه من الجدل والمناظرة يتناقل على ألسنة الناس فيتجادلون فيه هم كذلك، ويكون جدالهم صدى لجدال القصر، وقد كان الاعتزال أقرب المذاهب إلى نفس (المأمون)، لأنه أكثر حرية وأكثر اعتماداً على العقل، فقرّب المعتزلة». كما ذكرنا، فأصبح لهم نفوذ كبير في قصره، وكان من أظهرهم (ثمامة بن أشرس) و(أحمد بن أبي دؤاد). وقد أتمّ الأخير مابدأه الأول من بسط سلطان الاعتزال في القصر، ثم عبره، إلى الجماهير. وقد كانت مسألة خلق القرآن هي المسألة المركزية التي شغلت الدولة والناس من سنة ٢١٨ هـ وحتى سنة ٢٣٤ هـ. وقد سمي الجدل الذي رافقها، وحمل أولي الحكم أفاضل الناس على اعتناق رأي المعتزلة فيها باسم المحنة، محنة خلق القرآن.[٢٧١]

ولقد ظل (المأمون) يقول بخلق القرآن في مجالسه الخاصة وبدأ سنة ٢١٨ هـ بحمل الناس على ذلك، وكان قد قصد بلاد الروم للغزو، فكتب من الرقة إلى رئيس الشرطة (اسحق بن ابراهيم) كتاباً يأمره فيه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن، وأن يجمع القضاة والفقهاء والمحدّثين ليمتحنهم في ذلك، فمن أقر أن القرآن مخلوق محدَث خلّى سبيله، ومن أبى أعلمه به ليأمره فيه برأيه.

وفيما يلي كتاب (المأمون):

«أما بعد، فإن حق الله على أئمة امسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم. والله يسأل أميرُ المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والاقساط فيما ولّاه من رعيته برحمته ومننه.

---

(٢٧١) - المصدر السابق. ص ١٦٣.

«وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر، من حشو الرعية، وسفلة العامة، ممن لانظر له ولا روية، ولااستدلال له بدلالة الله وهدايته، ولااستضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله، وعمىً عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والايمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر. وذلك أنه ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن. فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: «إنا جعلناه قرآناً عربياً»[٢٧٢] فكل ماجعله الله فقد خلقه. وقال: «الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور». وقال عز وجل: «كذلك نقصّ عليك من أنباء ماقد سبق». [٢٧٤] فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها. وقال: « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير». [٢٧٥] وكل مُحكَم مفصَّل فله محكِم مفصِّل، والله محكِم كتابه ومفصِّله فهو خالقه ومبتدعه. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنّة. وفي كل مفصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يردّ عليهم قولهم ونحلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن مَنْ سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة. فاستطالوا بذلك على الناس، وغرّوا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيء آرائهم، تزيناً بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دَغَل دينهم، ونَغَل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم. وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا، وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذوا عليهم ميثاق

---

(٢٧٢) ـ سورة الزخرف ٤٣ / ٣.

(٢٧٣) ـ سورة الانعام ٦ / ١.

(٢٧٤) ـ سورة طه ٢٠ / ٩٩.

(٢٧٥) ـ سورة هود ١١ / ١.

الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا مافيه، أولئك الذين أصمّهم الله وأعمى أبصارهم. «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟ . .» .[٢٧٦]

«فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوسون من الايمان نصيباً، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه من أهل دين الله، وأحقّ من يتّهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولايوثق بقوله ولاعمله. فإنه لاعمل إلا بعد يقين، ولايقين إلا بعد استكمال حقيقة الاسلام وإخلاص التوحيد. ومن عمى عن رشده وحظه بالايمان بالله وبتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته «أعمى وأضلّ سبيلاً»[٢٧٧] ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أوْلاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه من ردّ شهادة الله على كتابه، وبَهَتَ حق الله بباطله. فأجمع من بحضرتك من القضاة وأقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه. وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولاواثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لايوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه. فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمُرهم بغص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنه مخلوق محدَث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك. ثم أشرف عليهم، وتفقد آثارهم حتى لاتنفّذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والاخلاص للتوحيد. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله. وكتب في شهر ربيع الأول سنة ٢١٨» .[٢٧٨]

ونحن لم نعثر على مايشير إلى أن كتاب (المأمون) من وحي (أحمد بن أبي دؤاد) أوسواه، فهومنسوب مباشرة إلى الخليفة. وقد أمر (المأمون) رئيس شرطته مع هذا

---

(٢٧٦) ـ سورة محمد ٤٧ / ٢٤ .

(٢٧٧) ـ سورة أسرى ١٧ / ٧٢ .

(٢٧٨) ـ تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦ .

الكتـاب بإرسـال سبعة نفر من المنكرين لخلق القرآن إليه، منهم (محمد بن سعد كاتب الـواقـدي)، و(يـزيـد بن هارون) و(يحي بن معـين) فلما وصلوا إليه سألهم عن القرآن فأجـابـوا جميعـاً بأنه مخلوق، فأعادهم إلى بغداد وأمر (اسحق) أن يشهر قولهم بحضرة المشايخ من أهل الحديث، فأقروا بذلك أمامهم. (٢٧٩)

ولما ثابر فريق من الفقهاء والمحدثين على إنكار خلق القرآن كتب (المأمون) إلى (اسحق بن ابراهيم) كتاباً ثانياً هذا نصه، على مابين الكتابين من تشابه قد يوحي بأن الكتاب الثاني هو نفس الكتاب الأول ولكن بصيغة اخرى، وقد نقلهما (الطبري) على أنهما كتابان مختلفان، وأن أمكن من جهة اخرى تفسير تشابه الكتابين بوحدة موضوعهما.

يقول المأمون:

«أما بعد، فإن من حق الله على خلفائه في أرضه، وأمنائه، على عباده، الذين ارتضاهم لاقامة دينه، وحمّلهم رعاية خلقه، وإمضاء حكمه وسننه، والائتمام بعدله في بريتـه، أن يجهـدوا الله أنفسهم، وينصحـوا له فيـما استحفظهم وقلدّهم، ويدلّوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم، والمعرفة التي جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنـه، ويـردّوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاحهم، ويقفوهم على حدود إيـمانهم وسبيـل فوزهم وعصمتهم، ويكشفـوا لهم عن مغطّيـات أمـورهم ومشتبهـاتهـا عليهم بما يدفعون الريب عنهم، ويعود بالضياء والبيّنة على كافتهم، وإن يؤثروا ذلك من إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعاً لفنون مصانعهم، ومنتظماً لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم. وماتوفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده وحسبه الله وكفى به.

«ومما بيّنـه أمـير المؤمنـين برويتـه، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، وجليل مايـرجـع في الـدين من وكفه وضرره، ماينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم، وأثراً من رسول الله وصفيه محمد (ﷺ) باقياً لهم، واشتباهه على كثـير منهم، حتى حسن عنـدهم وتـزّين في عقـولهم ألا يكـون مخلوقاً، فتعرضوا بذلك لدفـع خلق الله الـذي بان به عن خلقـه، وتفـرد بجـلالتـه من ابتـداع الأشيـاء كلهـا بحكمتـه، وانشـائها بقدرته، والتقدم عليها بأوّليته التي لايبلغ أولاها ولايدرك مداها.

---

(٢٧٩) ـ عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الاسلام ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٦٠ ص ٢٦٩.

وكان كل شيء دونه من خلقه وحدثاً هو المحدث له، وإن كان القرآن ناطقاً به، ودالاً عليه، وقاطعاً للاختلاف فيه. وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في (عيسى بن مريم) أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول: «إنا جعلناه قرآناً عربياً». (٢٨٠) وتأويل ذلك إنا خلقناه. كما قال جل جلاله: «وجعل منها زوجها ليسكن إليها». (٢٨١) وقال: «وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً». (٢٨٢) «وجعلنا من الماء كل شيء حي». (٢٨٣) فسوّى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة. وأخبر أنه جاعله وحده فقال: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ». (٢٨٤) فدلّ ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق. وقال لنبيه (ﷺ): «لا تحرك به لسانك لتعجل به» (٢٨٥) وقال: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم مُحدَث». (٢٨٦) وقال: «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته». (٢٨٧) وأخبر عن قوم ذمّهم بكذبهم أنهم «قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء». (٢٨٨) ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى». (٢٨٩) فسمّى الله تعالى القرآن قرآناً، وذكراً، وإيماناً، ونوراً، وهدى، ومباركاً، وعربياً، وقصصاً. فقال: «نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن». (٢٩٠) وقال: «قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله». (٢٩١). وقال: «فأتوا بعشر سور

---

(٢٨٠) - سورة الزخرف ٤٣ / ٣.

(٢٨١) - سورة الأعراف ٧ / ١٨٨.

(٢٨٢) - سورة النبأ ٧٨ / ١٠.

(٢٨٣) - سورة الأنبياء ٢١ / ٣٠.

(٢٨٤) - سورة البروج ٨٥ / ٢٢

(٢٨٥) - سورة القيامة ٧٥ / ١٦.

(٢٨٦) - سورة الأنبياء ٢١ / ٢.

(٢٨٧) - سورة الانعام ٦ / ٢١.

(٢٨٨) - سورة الانعام ٦ / ٩١.

(٢٨٩) - سورة يوسف ١٢ / ٣.

(٢٩٠) - سورة أسرى ١٧ / ٨٨.

(٢٩١) - سورة هود ١١ / ١٣.

مثله مفتريات» . (٢٩٢) وقال : «لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه» . (٢٩٣) فجعل أولاً وآخراً، ودلّ عليه أنه محدود ومخلوق . وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم والحرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الاسلام، واعترفوا بالتبديل والالحاد على قلوبهم حتى عرّفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده، وشبّهوه به والاشباه أولى بخلقه .

«وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظّاً في الدين، ولانصيباً من الايمان واليقين . ولايرى أن يحلّ أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولاتولية لشيء من أمر الرعية . وإن ظهر قصد بعضهم وعُرِف بالسداد مسدّدٌ فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها . ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته، فهوبها سواه أعظم جهلاً وعن الرشد في غيره أعمى وأضلّ سبيلاً .

«فاقرأ على (جعفر بن عيسى) و(عبد الرحمن بن اسحق) القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وانصصهما على علمهما في القرآن، وأعلمهما في القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لايستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يقرّ بأن القرآن مخلوق . فإن قالا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصّهم على قولهم في القرآن . فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلا شهادته . ولم يقطعا حكماً بقوله، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره . وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاء وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته، ويمنع المرتاب من اغفال دينه . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله» . (٢٩٤)

وقد طلب (المأمون) إلى (اسحق بن ابراهيم) مع كتابه هذا أن يمتحن جماعة منهم (أحمد بن حنبل) و(بشر بن الوليد) و(يحي بن عبد الرحمن) و(محمد بن نوح) وغيرهم، وأمره بأن يحمل من لم يجب منهم إلى القول بخلق القرآن موثقاً في الحديد .

---

(٢٩٢) ـ سورة فصلت ٤١ / ٤٢ .

(٢٩٣) ـ سورة فصلت ٤١/ ٤٢

(٢٩٤) ـ تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .

وقد أحضر (اسحق بن ابراهيم) مشاهير العلماء وامتحنهم. من ذلك امتحانه (بشر بن الوليد):

اسحق بن ابراهيم: ماتقول في القرآن.

بش بن الوليد: القرآن كلام الله.

اسحق: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟.

بشر: الله خالق كل شيء.

اسحق: هل القرآن شيء.

بشر: هو شيء.

اسحق: فمخلوق هو؟.

بشر: ليس بخالق.

اسحق: لاأسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: ماأحسن غير ماقلت لك.

وقد امتحن (اسحق بن ابراهيم) (أحمد بن حنبل) على النحو الآتي:

اسحق: ماتقول في القرآن؟

أحمد: هو كلام الله.

اسحق: أمخلوق هو؟

أحمد: هو كلام الله ولاأزيد عليها.

اسحق: مامعنى أنه تعالى سميع بصير؟

أحمد: هو كما وصف نفسه.

اسحق: فما معناه؟

أحمد: لاأدري، هو كما وصف نفسه.

ولما عرف (المأمون) نتيجة الامتحان ثارت ثائرته وأمر (اسحق) بأن يستدعي (بشر بن الوليد) فإن أصر على شركه ولم يقل إن القرآن مخلوق فليضربْ (اسحق) عنقَه وليبعث برأسه إليه. وإن تاب فليشهر أمره بالتوبة وليمسك عنه. وكذلك أمره (المأمون) أن يفعل في (ابراهيم بن المهدي) ولم يأمر بضرب عنق غير هذين.

وقد نفذ (اسحق) ماأمر به إذ جمع مرة ثانية نحواً من ثلاثين قاضياً ومحدثاً وفقيهاً، فأعاد امتحانهم وقرأ عليهم كتاباً آخر من أمير المؤمنين، فأقروا جميعاً بأن القرآن

مخلوق، إلا أربعة هم : (أحمد بن حنبل) و(سجادة) و(القواريري) و(محمد بن نوح) .
فأمر بهم (اسحق بن ابراهيم) فشدّوا في الحديد، فلما أصبحوا أعاد امتحانهم ثالثة، فاعترف (سجادة) بخلق القرآن فأطلق سراحه، وبعد يوم آخر أجاب (القواريري) بأن القرآن مخلوق، فأخلى سبيله، ولم يبق من الثلاثين سوى (أحمد بن حنبل) و(محمد بن نوح)، فَشدًّا في الحديد، ووُجّها إلى (المأمون) بطرسوس، وكتب (اسحق) إليه كتاباً يخبره بإشخاصهما إليه، وكتاباً آخر يذكر فيه أن القوم الذين أجابوا لم يجيبوا عن عقيدة، بل عن تأويل، وهم مكرهون، ويعتقدون أن ليس على المكره حرج. فأجاب (المأمون) في كتاب يقول فيه عنهم: إنهم أخطأوا التأويل، وليست الآية: «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان»[٢٩٥]. منطبقة عليهم، ذلك أنه إنما عنى الله بهذه الآية ـ كما يقول (المأمون) ـ من كان معتقد الايمان مظهر الشرك، فأما من كان معتقد الشرك مظهر الايمان فليست الآية له. وقد أمر (المأمون) (اسحق) بأن يشخص إليه من أبى، فأرسل واحداً وعشرين كانوا امتنعوا عن الاقرار بخلق القرآن. ولما وصلوا الرقة بلغهم موت المأمون فأعادهم والي الرقة إلى والي بغداد، فخلّى هذا سبيل أكثرهم، ومات (محمد بن نوح) وهو عائد إلى بغداد بعد موت المأمون، ورجع (أحمد بن حنبل) إلى بغداد فسجن بها في دار اكتريت له، ثم نقل إلى حبس العامة.

نهض (المعتصم) بأعباء الحكم بعد (المأمون)، ورقى بالقاضي (أحمد بن أبي دؤاد) إلى قاضي القضاة كما ذكرنا، وكان (المعتصم) رجلاً جندياً كره العلم منذ صغره، ولم يولع بالمعرفة ولع (المأمون). وقد استجاب إلى تحريض (قاضي القضاة) على امتحان الناس بخلق القرآن وكتب بذلك إلى الأمصار. ثم أمر بإحضار (أحمد بن حنبل) من السجن، فأدخل و(المعتصم) جالس و(ابن أبي دؤاد) وأصحابه في حضرته والدار غاصة بأهلها وبالقضاة والفقهاء من أتباع الدولة، فأمرهم أن يناظروه.
وبدأ (المعتصم) هو نفسه بسؤاله: ماتقول؟
ابن حنبل:
أنا أشهد أن لا إله إلا الله، وإن جدك (ابن عباس) يحكي أن وفد (عبد القيس) لما قدموا على رسول الله (ﷺ) أمرهم بالايمان بالله، فقال: أتدرون ماالايمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة

---

(٢٩٥) ـ سورة النحل ١٦ / ١٠٦.

وإيتـاء الـزكـاة وصوم رمضان، وأن تعطوا الخمس من الغنم، (وبهذا يعني أن ليس منه القول بخلق القرآن) ياأمير المؤمنين: اعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسوله أقول به.
أحد الحاضرين: قال الله تعالى: «مايأتيهم من ذِكْر من ربهم مُحدَث». أفيكون محدث إلا مخلوق؟
ابن حنبـل: قال الله تعـالى: «والقـرآن ذي الـذكر». [٢٩٧] فالذكر هو القرآن وتلك ليس فيها ألف ولام.
آخر: أليس قال الله خالق كل شيء؟
ابن حنبل: قال تعالى «تُدَمِرُ كل شيء بأمر ربها». [٢٩٨] فهل دمرت إلا ماأراد الله؟
ثالث: ماتقول في حديث (عمران بن حصين): إن الله خلق الذِكر؟
ابن حنبل: هذا خطأ إن الرواية «إن الله كتب الذِكر».
رابـع: جاء في حديث (ابن مسعـود): «مـاخلق الله من جنـة ولا نار ولا سـماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي».
ابن حنبل: إنما وقع الخلق على الجنة والنار والسماء والأرض ولم يقع على القرآن.
خامس: إن القول بأن كلام الله غير مخلوق يؤدي إلى التشبيه.
ابن حنبل: هو أحد صمد لاشبيه له ولاعِدْل، وهو كما وصف به نفسه.
المعتصم: ويحك ماتقول؟
ابن حنبل: ياأمير المؤمنين اعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسوله.
بعض الحاضرين: يحاجه بحجج عقلية.
ابن حنبل: ماأدري ماهذا؟ إنه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله.
بعض الحاضرين: ياأمير المؤمنين إذا توجهت له الحجة علينا وثب، وإذا كلمناه بشيء يقول لاأدري ماهذا.
ابن أبي دؤاد: ياأمير المؤمنين إنه ضالّ مضل مبدع.

وهكذا ينفض المجلس حين ينطق (ابن أبي دؤاد) بحكمه، ويعاد إلى الحبس، ويـوكـل به من يناظره، ويعاد إلى مجلس آخر على هذا النمط، واستمرت هذه المناظرة

---

(٢٩٦) ـ سورة الأنبياء ٢١ / ٢.

(٢٩٧) ـ سورة ص ٣٨ / ١.

(٢٩٨) ـ سورة الأحقاف ٤٦ / ٢٥.

ثلاثة أيام. وقد روى (الجاحظ) الأمثلة الثلاثة الآتية عن مناظرة (ابن أبي دؤ اد) نفسه (أحمد بن حنبل). جاء في المثل الأول:

ابن أبي دؤ اد: أليس لاشيء إلا قديم أو حديث؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤ اد: أوليس القرآن شيئاً؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤ اد: أوليس لاقديم إلا الله؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤ اد: فالقرآن إذن حديث؟

ابن حنبل: ليس أنا متكلم.

وفي المثل الثاني:

ابن حنبل: حكم كلام الله تعالى كحكم علمه. فكما لايجوز أن يكون علمه محدثاً ومخلوقاً فكذلك لايجوز أن يكون كلامه مخلوقاً محدثاً.

ابن أبي دؤ اد: أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية وينسخ آية بآية وأن يذهب بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب مسطور؟

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤ اد: فهل كان يجوز هذا في العلم؟ وهل كان جائزاً أن يبدل علمه ويذهب به ويأتي بغيره؟

ابن حنبل: كلا.

وفي المثل الثالث:

ا بن أبي دؤ اد: أتزعم أن الله تعالى رب القرآن؟

ابن حنبل: لو سمعت أحداً يقول ذلك لقلت.

ابن أبي دؤ اد: أفما سمعت ذلك قَطُّ من خالف ولاسائل ولا من قاصٍّ. ولا في شعر ولا في حديث؟

ابن حنبل: يسكت ولايجيب.

ويعلق (الجاحظ) بقوله إن المثل الثالث دلّ الخليفة على كذب الامام (ابن حنبل) لأنه لابد من أن يكون سمع الناس يقولون: ورب القرآن، ورب يس، ورب طه. وأما موقفه في المثلين الأولين فقد أظهر للخليفة أنه معاند، لأنه كان يجيب (ابن

أبي دؤ اد) في كل ماسأل عنه حتى إذا بلغ المنخنق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال ليس أنا متكلم. فلا هو قال في أول الأمر لاعلم لي بالكلام، ولاهو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق. وهذا التعليق من (الجاحظ) انتصار معتزلي للاعتزال. وقد فات (الجاحظ) الجو الذي أحيط به (أحمد بن حنبل) وقد قيل إنه لما أتي بـ (أحمد بن حنبل) للمناظرة في اليوم الثالث، وكانت طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف وبعضهم معهم السياط. وكان مع الخليفة في المجلس (أحمد بن أبي دؤ اد) و (محمد بن عبد الملك الزيات) فقال (المعتصم): كلموه، ناظروه. فلم يزالوا معه في جدال إلى أن قالوا: ياأمير المؤمنين اقتله ودمه في أعناقنا. فرفع (المعتصم) يده ولطم بها وجه الامام (أحمد) فخرّ مغشياً عليه. فتمعرت وجوه قواد خراسان وكان (ابن حنبل) فيهم، وخاف الخليفة على نفسه منهم، فدعا بماء ورش على وجهه. ولما أفاق (أحمد) من غشيته رفع رأسه إلى عمه وقال: ياعمّ لعل هذا الماء الذي رش على وجهي غضب عليه صاحبه! فقال (المعتصم): «ويحكم أما ترون مايتهجم به على هذا؟ وقرابتي من رسول الله لارفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق». ثم التفت إليه وأعاد عليه القول فردّ (ابن حنبل) كالأول. ولم يزل كذلك حتى نفذ صبر الخليفة فلعنه وأمر رجاله أن يسجنونه ويخلعوه فأُخِذ وسُحِب وشدّوا يديه على خشبتين حتى تخلعتا. ثم دعا بالسياط وقال للجلادين: تقدموا. فتقدم أحدهم وضربه سوطين وعاد إلى موضعه. وتقدم الثاني فقال له (المعتصم): شدّ قطع الله يدك، فضربه سوطين وتراجع، ثم أقبل (المعتصم) على (ابن حنبل) وقال له: يا (أحمد) علام تقتل نفسك! أجبني حتى أطلق عنك يدي!.. فرفض أن يجيب. فقال (المعتصم) للجلاد الثالث: تقدم أوجع، قطع الله يدك، فتقدم وضربه سوطين، ولم يزالوا يضربونه حتى غشي عليه. وبلغ عدد الضربات التي ضربها ثمانية عشر سوطاً. وبعد أن فرغوا من ضربه نخسه (عجيف) بالسيف، ووضعوا عليه بارية، وداسوه بأقدامهم وسحبوه. ثم أمر (المعتصم) بتخلية سبيله وكان قد قضى في السجن ثمانية وعشرين شهراً. ويقال أنهم ساطوه بقسوة زائدة حتى أن أثر السياط بقي بيّناً في ظهره إلى آخر أيامه» .[299] وكان (أحمد بن أبي دؤ اد) يغري (الواثق) في ذلك بقوله: «إنْ تركته قيل إنك تركت مذهب (المأمون) وسخطت قوله».

---

(٢٩٩) - زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١٧٤.

ولما قضى (المعتصم) وخلفه (الواثق) كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم فأسكرتهم نشوة الظفر وحب السيطرة، وشدّ (أحمد بن أبي دؤاد) عزم الخليفة الجديد على المضي في الامتحان بخلق القرآن، وكتب إلى القضاة بذلك، وقضى (الواثق) بضرب عنق كثيرين ولكنه لم يمتحن (ابن حنبل) ولم يتعرض له ولكنه أرسل إليه يقول: لاتساكنّي بأرض! فاختفى (ابن حنبل) بقية حياة (الواثق) لايخرج إلى صلاة ولاغيرها. وكان من شدة (الواثق) في المحنة وماسبق من أعمال (المأمون) و(المعتصم) أن ضجر الناس وتذمروا ورتبوا مؤامرة لقلب نظام الحكم بزعامة (أحمد بن نصر الخزاعي)، وكان من وجهاء بغداد، يخالف من يقول بخلق القرآن، ولايتورع في مجلسه عن التهجم على (الواثق) بقوله: هذا الخنزير، وهذا الكافر! وقد كان بين (أحمد بن نصر) وبين (أحمد بن أبي دؤاد) خلاف نجم عن أن الأخير ردّ الأول خائباً في بعض الأمور التي قصده بها. فخرج (ابن نصر) مع صحب له في ناحية صحراء (أبي السرّي) ولكن سرعان ماألقي عليهم القبض، وسيق (ابن نصر) إلى (الواثق) فامتحنه في خلق القرآن، فامتنع (ابن نصر) عن إقراره على القول في خلق القرآن فشتمه (الواثق) ورد (ابن نصر) الشتيمة، فضربه (الواثق) ثم تقدم الجلاد فضرب عنقه وحزّ رأسه، وطعنه (الواثق) نفسه في بطنه بصمصامة كانت لـ (عمرو بن معد يكرب)، وأمر (الواثق) بصلب جسده عند (بابك الخرميّ) في سامرا وعلق رأسه في بغداد تشفياً أو عبرة لمن يعتبر!.

وقد لعبت مواقف (ابن أبي دؤاد) دوراً كبيراً في المحنة كما بيّنا. بيد أن نجمه قد أخذ يخبو في حياة (الواثق)، تدلنا عليه الحادثة الآتية: روي أن (الواثق) أتي من ثغور الشام بشيخ مقيّد بحضرة (ابن أبي دؤاد) فسئل: ماتقول في القرآن؟ قال الشيخ: لـ (ابن أبي دؤاد): لم تنصفني ولي السؤال. سل. قال: هل هذا شيء علمه رسول الله (ﷺ) و(أبو بكر) و(عمر) والخلفاء؟ أم شيء لم يعلموه؟ فقال (ابن أبي دؤاد): لم يعلموه. فقال الشيخ: سبحان الله، شيء لم يعلموه! أعلمته أنت؟ وفي رواية أنه أعاد عليه السؤال، فقال (ابن أبي دؤاد): علموه ولم يَدْعوا إليه. فقال الشيخ: هل وسعهم ذلك؟ قال: نعم. قال الشيخ: أفلا وسعك ماوسعهم؟.

ويضيف الرواة أن (الواثق) تأثر بكلام الشيخ، فبكى، وأمر بقطع قيوده وإطلاق سراحه، والاحسان إليه. ويؤكد (ابن الجوزي) أن (أحمد بن أبي دؤاد) سقط من عين (الواثق) بسبب هذه الحادثة ولم يمتحن أحداً بعدها أبداً، وأنه مات عن توبة.[٣٠٠]

---

(٣٠٠) ـ ابن الجوزي: مناقب الامام أحمد ـ القاهرة ١٩٣٠ ص ٣٥٦.

وبعـد، ارتبـط اسم (أحمـد بن أبي دؤاد)، كما رأينـا، بمحنـة خلق القـرآن. وعملت الظـروف التـاريخيـة والثقافية على انزلاق أحرار الفكر من المعتزلة البغدادية في متاهات اضطهاد الرأي وكمّ الأفواه. وقد حق في شأن المعتزلة ماأشرنا كليه في مستهل هذا الكتاب من أن اشتداد نفوذ طائفة من المؤمنين في شعب من الشعوب ينزع بها إلى الاستبـداد بسـائـر الطبقـات أو الطـوائف كما يدفعهـا إلى قتـال من لايذعن لسلطانها ولايستجيب لتعاليمها.

وقد قابل التاريخ الثقافي العباسي غلو المعتزلة الدامي بغلو آخر كان «دامياً» على الأقل من حيث ارتكاس الهجاء والقدح. فقد ذم الناس المعتزلة بعد عهد (الواثق) ومنذ رجـوع (المتـوكـل) إلى جادة أهـل السنّـة والجـماعـة ذمـاً عنيفاً، وهجوهم هجاءاً مراً. فقد كان حنق النـاس على أهـل الاعتزال عظيماً، وغيظهم منهم بالغاً، ولما رفع (المتوكل) المحنة وأقصى المعتـزلـة انفجـر بركـان غيـظ الشعب، وظهر حقده الدفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية قوية جامحة.. حركة مخالفة المعتزلة وترك ماأحدثه (المبتدعة» والرجوع إلى أقوال «السلف الصالحين» في الدين. وانتشر العامة في الأسواق ينشدون:

لا والـذي رفـع السـماء بلا عماد للنظـر
ماقـال قائـل في القـرآن بخـلقـه إلا كفـر
لكـن كلام الله منـزل من عنـد خلّاق البـشـر

وقال شاعرهم معلناً زوال دولة «أهل البدع» مؤذناً بانفراط عقد «حزب إبليس»:

ذهـبـت دولـة أصحـاب البـدع ووَهـى حبـلهـم ثم انـقطـع
وتـداعـى بانـصـراف جمعـهـم حزب إبـليس الـذي كان جمع
هل لهم ياقـوم في بدعـتـهـم من فقـيـه أو إمـام يُتّـبـع؟
مثـل (سفيـان) أخي الثـور الـذي علّم الـنـاس دقـيـقـات الـورع
أو (سـليـمان) أخـي اليـتم الـذي ترك الـنـوم لهول المطّـلع
أو فقـيـه الحـرمـين (مـالـك) ذلـك البـحـر الـغـزيـر المنتجـع
أو فتـى الاسـلام، أعـني (أحمـداً) ذاك لو قارعـة القـرّا قرع
لم يخف سوطـهـم إذ خوّفـوا لا ولاسـيـفـهـم لمّا لمع.[٣٠١]

---

(٣٠١) ـ ابن الجوزي: مناقب الامام أحمد ص٣٥٨.

وكان غضبهم منصباً في الدرجة الأولى على (أحمد بن أبي دؤاد)، وقد اعتبر المسؤول الأول عن أعمال المحنة. قال (أبو العتاهية) يعنّفه:

لو كنتَ في الرأي منسوباً إلى رشد ... أو كان عزمك عزماً فيه توفيق

لكان في الفقه شغل - لو قنعت به - ... عن أن تقول كلام الله مخلوق

ماذا عليك وأصل الدين يجمعهم ... ماكان في الفرع لولا الجهل والموق؟..!

وقال أحدهم يطعن في نسبه:

إلى كم تجعل الأعراب طراً ... ذوي الأرحام منك بكل وادي

تضم على لصوصهم جناحاً ... لتثبت دعوة لك في إياد

فاقسم أن رحمك في إياد ... كرحم بني أمية من زياد

وهاجمه (علي بن الجهم) بقوله:

يا (أحمد بن أبي دؤاد) دعوة ... بعثت عليك جنادلاً وحديداً

فسدت أمور الدين حين وليته ... ورميته بـ (أبي الوليد) وليداً

لا محكماً جزلاً ولا مستظرفاً ... كهلاً ولا متشبباً محموداً

شرهاً إذا ذكر المكارم والعُلى ... ذكر القلايا مبدياً ومعيداً

وإذا تربع في المجالس خلته ... ضبعاً وخلت بني أبيه قروداً

ماصبّحت بالخير عين أبصرت ... تلك المناظر والثنايا السودا

وقال يظهر تشفيه منه وشماتته به لما أصابه من الفلج وماصار إليه من سوء الحال:

أَفَلَتْ سعودُ نجومك (ابنَ دؤاد) ... وبدت نحوسُك في جميع إياد

فرحت بمصرعك البريةُ كلها ... من كان منها موقناً بمعاد

لم يبق منك سوى خيال لامع ... فوق الفراش ممهّداً بوساد

وخبت لدى الخلفاء نار بعدما ... قد كنت تقدحها بكل زناد

أطفاك يا (ابن أبي دؤاد) ربنا ... فجريت في ميدان إخوة (عاد)

لم تخش من رب السماء عقوبة ... فسننت كل ضلالة وفساد

كم من كريمة معشر أرملتها ... ومحدّث أوثقت بالأقياد؟..

كم مجلس لله قد عطلته ... كي لايحدّث فيه بالأسناد

كم من مساجد قد منعت قضاتها ... من أن يعدل شاهد برشاد

كم من مصابيح لها أطفأتها ... كيما تزلّ عن الطريق الهادي

إن الأساري في السجون تفرّجوا — لما أتتك مراكب العوّاد
وغدا لمصرعك الطبيب فلم يجد — لعلاج مابك حيلة المرتاد
لازال فالجك الذي بك دائماً — وفجعت قبل الموت بالأولاد
و (أبا الوليد) رأيت في أكتافه — سوط الخليفة من يدي جلّاد
ورأيت رأسك في الجسور منوطاً — فوق الرؤوس معلماً بسواد . [٣٠٢]

وتبقى كلمة في المحنة ورجالها بوجه عام : إن (أحمد أمين) ينظر إلى غرض المعتزلة من نشر الاعتزال تحت حماية الدولة على أنه ابتغاء أن يصبح أكثر المسلمين معتزلة ، فيتحرر المسلمون في أفكارهم ، ويصبح المشرّعون لايتقيدون بالحديث تقيد المحدّثين ، إنما يستعملون العقل ويزنون الأمور بالمصالح العامة ، ولايرجعون إلى نص إلا أن يكون قرآناً أوحديثاً مجمعاً عليه . وتتحرر عقول المؤرخين من المسلمين فيتعرضون للأحداث الاسلامية بعقل صريح ونقد حر ، فيشرّحون أعمال الصحابة والتابعين ويضعونها في نفس الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس . . فإذا سرت هذه المبادىء في الناس ونفذّتها الحكومة زمناً ، أُشْرِبتها قلوبهم وجرت عليها عاداتهم ، ونشأ عليها ناشئهم فأصبح العالم الانساني خير العوالم . «فلنحتمل شرور المحنة ، ولتذهب بعض الضحايا ، فالغاية تبرّر الوسيلة ، ولانصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل» . وعلى هذا النحو يحكي (أحمد أمين) مايعتقد أن كبار المعتزلة قد توقعوه عندما انغمسوا في المحنة . ولكن المحنة أثارت بالعنف العنف ، وانتصر المحدّثون انتصاراً هائلاً ، وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم ، وكانت النتيجة على المدى البعيد أن لم تقم للمعتزلة على المستوى السياسي أية قائمة بعد ، ويعلن (أحمد أمين) رأيه بقوله : «في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة ، وعلى أنفسهم جنوا» . [٣٠٣]

وقد قارن بعض المستشرقين محنة خلق القرآن بما جرى في محاكم التفتيش التي قامت في إسبانيا ، وقد ذكر (هنري لاوست)[٣٠٤] أن المحنة محكمة تفتيش اضطلعت بها

---

(٣٠٢) ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٥ .

(٣٠٣) ـ ضحى الاسلام ٣ ص ١٩٦ ـ ٣٠٧ .

(٣٠٤) ـ لاوست : الانقسامات في الاسلام ص ١٠٧ .

الـدولـة ذاتها وأشرف عليها (اسحق بن ابراهيم) رئيس شرطة العاصمة، «فإن المحنة تظـل أخف من محاكم التفتيش وطأة وأضيق نطـاقـاً وأقصـر أمـداً» .[305] وأمـا نقطـة الضعف، بل السـوء في وقـائـع المحنـة، فهي أن يكـون الحكم فيها هو الخصم معاً. وكـان من الـواجب أن يتنحى المعتـزلـة، وبيـدهم السلطـة، عن محاكمـة أمثال (ابن حنبل) ليتولى محاكمته قاض آخر، فلا يحاكمه (أحمد بن أبي دؤاد)، وهو خصم له، وإنـما يحاكمـه مثـل (يحي بن أكثم)، أو غيره، ممن يكـون محل رضـا طرفي الخصومة، فيقف هو و(ابن أبي دؤاد) أمام ذلك القاضي الذي لاشأن له في القضية، ويدلي كل منهما بأقواله في تأييد رأيه أمامه، حتى يظهر الحق، ويجيء الحكم غير متأثر بما ينحرف عن الجادة[306]

(٣٠٥) ـ زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١٧٢.

(٣٠٦) ـ عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الاسلام ص ٣٧٢.

الفصل الثالث
المعتزلة المتأخرون

١ ـ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي:

ولد (أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي) سنة ٢٣٥ هـ عندما بدأ انـدحـار المعتـزلـة على الصعيـد السياسي في أواخر عهد قاضي القضاة (أحمد بن أبي دؤ اد)، فبـدأ بمـولـده عهد جديد من ازدهاز الاعتزال على الصعيد الفكري، وتجدد انـدفـاع نشـاط المعتزلة في تفكيرهم العقلي الحر فبلغوا في إرهاف النظر الفلسفي ذروة لاتعدلها سواها، وتقارب ذروة سابقة تجلت في تفكير (النظّام) من بعد معلمه (العلّاف).

لقـب (أبـوعلي) بالجُبَّـائي نسبـة إلى (جُبَّي)، وهي بلد أوكورة من عمـل (خـوزستـان) في طرف من البصرة والأهواز. ويروي (ابن المرتضى) حكاية عن نبوغه المبكـر في الجـدل الكـلامي إذ يقول: «وقد كان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل. حكى (القطـان) أنـه اجتمـع جماعة للمناظرة. فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر. فقال بعض أهل المجلس، أليس هنا من يتكلم؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له (صقـر) فإذا غلام أبيض الـوجـه، زج نفسه في صدر (صقر) وقال له: أسألك؟ فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه فقال له: سل! فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم. قال: أفتسميه بفعله عادلاً؟ قال: نعم. قال: فهل يفعل الجـور؟ قال: نعم قال: أفتسميـه جائـراً؟ قال: لا. قال: فيلزم أن لاتسميـه بفعله العـدل عادلاً. فانقطـع (صقـر) وجعل الناس يسألون: من هذا الصبي؟ فقيل: هو غلام من (جُبَّاء)» [٣٠٧].

أخذ (الجبّائي) الاعتزال بوجه خاص عن (أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام). وقـد ورد البصـرة وتكلم مع مَن فيهـا من المتكلمـين، وإليه انتهت

---

(٣٠٧) ـ طبقات المعتزلة ص ٨٠ وابن خلكان. الترجمة ٥٧٩.

رئاسة البصريين في زمانه لايدافع في ذلك.[308] وهو الذي ذلل الكلام وسهله ويسّر ماصعب منه، ثم صار إلى بغداد فظهر فيها فضله وعلمه وعاد إلى العسكر وأوصى ابنه (أبا هاشم) أن يدفنه في العسكر فأبى (أبو هاشم) إلا حمله إلى (جبّى) ودفنه في مقبرة فيها والدة (أبي علي) ووالدة (أبي هاشم) وكان ذلك سنة (٣٠٣ هـ).

لم يذكر صاحب «الفهرست» اسم أي كتاب من كتب (أبي علي الجبّائي) على الرغم من أنه كان غزير الانتاج. ومن كتبه: تفسير القرآن، وكتاب «اللطيف» وقد أملاه على بعض تلاميذه (كأبي الفضل الخجندي) وغيره. وكتاب «الأصول» وكتاب «الرد على الآشعري في الرواية».

التف حول (أبي علي الجبّائي) أصحابه الذين أطلق عليهم اسم فرقة من فرق الاعتزال هي «الجبّائية» وكان ابنه (أبو هاشم عبد السلام) مثل أبيه «في علم الكلام، وفضل عليه بعلم الأدب، فإنه كان إماماً في العربية».[309] وقد نسبت إلى الابن فرق تسمى «البهشمية»، واتفق الابن مع أبيه في آراء، واختلف عنه في آراء، ولذا نجد (الشهرستاني) يعتبر الجبّائية والبهشمية فرقة واحدة من فرق الاعتزال، ويفصل (البغدادي) إحداهما عن الاخرى ويجعلها فرقتين مختلفتين.

ومن الآراء التي اتفق فيها (أبو علي) وابنه (أبو هاشم)، وانفردا بها عن سائر المعتزلة:

أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً، وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفني العالم، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنه تعالى أيضاً لا في محل. ويرى (الشهرستاني) أن إثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الاعرا ض لامحل لها، كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لامكان لها، وذلك قريب من مذهب الفلاسفة الذين أثبتوا عقلاً هو جوهر، لا في محل ولا في مكان، وكذلك النفس الكلي والعقول المفارقة.

ومن المسائل التي اتفقا فيها: أنهما حكما يكون الله تعالى متكلماً بكلام يخلقه في محل. وحقيقة الكلام عندهما أصوات مقطعة وحروف منظومة، والمتكلم مَنْ فَعَل

---

(٣٠٨) ـ ابن النديم: الفهرست ص ٢٥٦.

(٣٠٩) ـ ياقوت: معجم البلدان ج ٢ ص ١٢.

الكـلام، لامَنْ قام به الكـلام. ويـذكـر (الشهـرستاني) في هذا الصدد أن (الجبّائي) خالف أصحابه خصوصاً بقوله: يحدث الله تعالى عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه في محل القراءة، وذلك حين ألزم أن الذي يقرؤ ه القارىء ليس بكلام الله، فالتزم هذا المحال من إثبات أمر غير معقول ولا مسموع، وهو إثبات كلامين في محل واحد.

وقد اتفق (الجبّائيان) (أبو علي وابنه) على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، وعلى القول بإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصيـة استقـلالاً واستبـداداً، وأن الاستطـاعـة قبل الفعل، وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح، وأثبتا البنية شرطاً في قيام المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة.

واتفقـا أيضـاً على أن المعـرفـة وشكـر المنعم ومعـرفـة الحسن والقبيح واجبات عقليـة، وأثبتـا شريعـة عقليـة ورد الشـريعـة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقفات الطـاعـات التي لايتطـرق إليها عقل ولايهتدي إليها فكر، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع، والايمان عندهما اسم مدح وهو عبارة عن خصال الخير إذا استجمعت سُمِيّ المتحـلي بها مؤمنـاً، ومن ارتكب كبـيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً لا مؤمناً ولاكافراً، وإن لم يتب ومات عليها فهو مخلّد في النار.

وكذلك اتفقا على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادر عالم جواد حكيم لايضره الا عطاء، ولاينقص من خزائنه المنح، ولايزيد في ملكه الادخار، وليس هو الأصلح أو هو الألـذ، بل هو الأجـود في العـاقبـة، والأصوب في العاجل، وإن كان ذلك مؤ لماً مكـروهـاً، وذلـك كالحجـامـة والفصد وشرب الأدوية، ولايقال إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده والتكاليف كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب، كلها ألطاف. (٣١٠)

وقـد قال (الجبّـائي) وابنـه (أبوهاشم): لايجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً. فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبيح،

---

(٣١٠) ـ الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

وخلق فيهم الشهوة للقبيح، والنفور من الحسن، وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيحاً لعللهم فيما أمرهم، ويجب عليه أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ماكلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه.[311]

وقد انفرد (أبو علي الجبّائي) عن سائر المعتزلة، وعن ابنه (أبي هاشم) بآراء مختلفة. وتحكي مصادر كثيرة مناظرة جرت بين (الجبّائي) و(الأشعري) انتهت لمصلحة (الأشعري) الذي أخذ عن (الجبّائي) ذاته علم الكلام، ثم قطع التلميذ أستاذه:

يقال أن (أبا الحسن الأشعري) سأل أستاذه (أبا علي الجبّائي) عن ثلاثة أخوة: أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً، والثالث كان صغيراً، فماتوا. فكيف حالهم؟

فقال (الجبّائي): أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة.

فقال (الأشعري): إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟

فقال (الجبّائي): لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات.

فقال (الأشعري): فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما ابقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال (الجبّائي): يقول الباري - جلَّ وعلا - كنتُ أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيتُ مصلحتك.

فقال (الأشعري): فلو قال الأخ الكافر: ياإله العالمين! كما علمت حاله فقد علمتَ حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟

(فقال الجبّائي للأشعري: إنك مجنون. قال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة) وانقطع (الجبّائي).[312]

---

(٣١١) - المصدر السابق ص ١١٠.

(٣١٢) - ابن خلكان· وفيات الاعيان ج ٣ ص ٣٩٨.

ويذكر (البغدادي)، من ناحية اخرى، أن (الجبّائي) سأل (الأشعري) يوماً: مامعنى الطاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمر. وسأله عن قوله فيها فقال (الجبّائي): حقيقة الطاعة عندي موافقة الارادة. وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه. فقال (الأشعري): يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل مراده. فالتزم ذلك. فقال (الأشعري) له عندئذٍ: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده لجاز أن يكون خاضعاً له، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن آراء (الجبّائي) التي انفرد بها قوله إن أسماء الله تعالى جارية على القياس، وإن العقل إذا دلّ على أن الباري «عالم» فواجب أن نسميه عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى. وكذلك في سائر الأسماء، وإن أسماء الباري لايجوز أن تكون على التلقيب له. [313] وعلى هذا الأساس ناقشه (الأشعري) وألزمه أن يسمي الله محبّل النساء، لأنه خالق الحبل فيهن. فالتزم ذلك. فقال له (الأشعري): بدعتك هذه أشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله أباً لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه محبل (مريم). [314]

و(للجبّائي) رأي في تمييز دار الكفر عن دار الايمان. فكل دار لايمكن أن يقيم فيها أحد، أو يجتاز بها «إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له - فهي دار كفر. وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له - فهي دار إيمان». ويعلّق (الأشعري) على موقف (الجبّائي) هذا قائلاً: إن بغداد، على قياس (الجبّائي) «دار كفر لايمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر، أو الرضا: كنحو القول أن القرآن غير مخلوق، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً به، وأن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها، لأن هذا كله عنده كفر. وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله، وفي سائر أمصار المسلمين. وهذا هو القول بأن دار الاسلام دار كفر - ومعاذ الله من ذلك». أي أنه لما كانت آية مدينة من المدن الكبيرة لابد أن تحتوي على آراء مخالفة يكفّر الناس بها بعضهم بعضاً، فكل مدينة إذن دار

---

(٣١٣) - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٨٥.

(٣١٤) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١١٠.

كفر! ويذهب (الدكتور عبد الرحمن بدوي) إلى أن استدلال (الأشعري) هنا يتحاوز ماقاله (الجبّائي)، وإن ألزم الأول مغالطة في حين أن موقف (الجبّائي) سليم متسق مع أصل المعتزلة في القول بالأمر المعروف والنهي عن المنكر. (فالجبّائي) يتحدث عن إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الانكار له، ومادام المؤمن الحق لايظهر أي ضرب من الكفر، ولايظهر الرضا بشيء منه بل يستنكره، فهو لن يعد كل مدينة دار كفر، بل فقط تلك التي يظهر فيها هو أي ضرب من الكفر أو لايستنكر مايراه فيها من الكفر.[٣١٥]

٢ ـ أبو هاشم الجُبّائي:

يعتبر (أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب (الجبّائي) من أحسن الناس أخلاقاً، وأطلقهم وجهاً. لم يبلغ غيره مبلغه من الكلام. كان ذكياً حسن الفهم، ثاقب الفطنة، صانعاً للكلام مقتدراً عليه».[٣١٦] وقد فضل أباه بعلم الأدب، فإنه كان إماماً في العربية، كما ذكرنا، وقد أخذ علم النحو عن (أبي العباس المبرّد)، وأخذ عن أبيه (أبي علي الجبّائي) علم الكلام، وكان شديد الحرص عليه، ملحاحاً في سؤال أبيه عن مختلف المسائل حتى كان أبوه يتأذى به .ويذكر (ابن المرتضى) أن (أبا هاشم) كان يحرص في سؤاله أبيه عن مسائل الدين حتى يتأذى به ويقول له: لاتؤذنا. وكان (الابن) يسأل طول نهاره ماقدر عليه، فإذا كان في الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُغلق دونه الباب، فيستلقي (أبو علي) على سريره، ويقف (أبو هاشم) بين يديه قائماً يسأله حتى يُضجره، فيحوّل وجهه عنه، فيتحول إلى وجهه، فلا يزال كذلك حتى ينام.

عرف (أبو هاشم)، كما عرف أبوه (أبو علي) بأنهما برّزا في أوساط المعتزلة البصريين. وقد قدم (أبو هاشم) إلى بغداد سنة ٣١٤ هـ وذكر (الخطيب البغدادي) أنه «سكن بغداد إلى حين وفاته وقد توفي سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٢م وإليه فرقة «البهشمية». ويؤكد (البغدادي) أن (أبا علي الجبّائي) أضل أهل خوزستان بنشره

---

(٣١٥) ـ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ص ٣٢٥.

(٣١٦) ـ ابن النديم: الفهرست ص ٢٦١.

الاعتـزال فيهم، وكـانت المعتـزلة البصرية في زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه (أبي هاشم) ثم يردف القول بأن أكثر معتزلة عصره على مذهب (أبي هاشم) لدعـوة (ابن عبـاد) وزيـر (آل بويه) إليه. وعلى هذا فقد انتشر مذهب (أبي هاشم) انتشاراً واسعاً في البصرة وفي (بغداد) وسواهما، وقد ولي (الصاحب بن عباد) الـوزارة سنـة ٣٦٦هـ واستمـر فيهـا حتى ٣٨٥هـ، وبـذا يكون كثير من الناس على مذهب (أبي هاشم) في الاعتـزال خلال هذه الفـترة، وقد توفي (البغدادي) ذاته سنة ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧م وهـو يؤكـد أن أكثـر معتـزلة عصره كانت على هذا المذهب وأنه يقال لهم الذَمية أيضاً كما سنبين.

من كتب (أبي هاشم) كتـاب الجـامـع الكبير؛ وكتاب الأبواب الكبير؛ وكتاب الأبواب الصغير، وكتاب الجامع الصغير، وكتاب الانسان؛ وكتاب العوض، وكتاب المسـائـل العسكـريـات؛ وكتـاب النقض على (ارسطـطـاليس) في الكـون والفساد، وكتـاب الطبـائـع والنقض على القـائلين بها، وكتاب الاجتهاد. ثم كتاب استحقاق الذم وكتاب البغداديات، وهي مسائل تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة.

وقـد أنبـا اتفـاق (أبي هاشم) وأبيـه (أبي علي) في عدد من المسـائـل والآراء، واختـلافـه عنـه في مسـائـل وآراء. وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه. ولكن (القـاضي عبـد الجبـار) يدفع الاستنكار بقوله: «وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر. فقد خالف أصحاب (أبي حنيفة) (أبا حنيفة)، وخالف (أبو علي) (أبا الهذيل) و(الشحام)...

يقـول (أبـوعلي) إن صفـات الله هي لذاتـه. فجاء ابنه (أبوهاشم) وقال: إن صفـات الله هي لما هوعليـه في نفسـه. ولهـذا قال: إن الصفـات هي أحـوال ثابتـة للذات، وأثبت حالـة اخـرى توجب هذه الأحوال. بينما تقول الصفاتية من الأشعرية والسلف أن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصـر، مريـد بإرادة، متكلم بكـلام، باق ببقـاء، وهـذه الصفـات زائـدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية، ومعان قائمة بذاته»[٣١٧].

إن (الجبّـائي الأب) يقـول: إنـه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي

(٣١٧) ـ الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٨٠.

كونـه: قادراً، عالمـاً، حيـاً، موجـوداً، يستحقها لذاته. و(الجبّائي الابن) يقول: بل يستحقها لما هو عليه في ذاته، أي لحال هو عليها في ذاته. ومن هنا جاءت نظرية (أبي هاشم) في الأحـوال. أمـا (أبـو علي) فإنـه يقـول إن الله يستحق تلك الصفـات لذاته بمعنى أنه لايقتضي كونه عالماً صفةً هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً. ويذهب (أبو هاشم) إلى أن معنى قولنا: عالم لذاته أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجـوداً. وإنـما تعلم الصفـة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومـة ولا مجهولة، أي هي على حيـالهـا لاتعـرف كذلـك، بل مع الذات. والعقل يدرك فرقـاً ضروريـاً بين معـرفـة الشيء مطلقـاً، وبين معرفته على صفة. فليس من عرف الـذات عرف كونـه عالمـاً، ومن عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض، ولاشـك أن الانسـان يدرك اشـتراك المـوجـودات في قضيـة، وافـتراقهـا في قضيـة، وبالضرورة نعلم أن ماشتركت فيه غيرماافترقت به، وهذه القضايا العقلية لاينكرها عاقل، وهي لاترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها أحوال. فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حياً.

وقـد خالف (أبـو علي) وسـائر منكـري الأحـوال نظـريـة (أبي هاشم) وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس، وقالوا: ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً وتفترق في خصائص، كذلك نقول في الصفات، وإلا فيؤدي إلى اثبات الحـال للحـال، ويفضي إلى التسلسـل، بل هي راجعـة إمـا إلى مجرد الألفـاظ إذا وضعت في الأصل على وجه يشترك فيها الكبير، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في الـذات على وجـه يشمـل أشيـاء ويشـترك فيها الكبير، فإن ذلك مستحيل، ويرجع ذلـك إلى وجـوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق، وتلك الوجوه كالنسب والاضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لايعد صفات بالاتفاق.

ويمضي (الشهـرسـتـاني) في تبيان أن هذا الرأي هو اختيار (أبي الحسين) و(أبي الحسن الأشعـري)، وأنـه بني على هذه المسألـة (المعـدوم شيء): فمن أثبت كون المعـدوم شيئـاً من المعتزلة فإنه لايبقى من صفات الثبوت إلا كونه موجوداً وعلى ذلك لايثبت القـدرة في إيجـادهـا أثـر ماسـوى الـوجـود، والوجود على مذهب نفاة الأحوال

---

(٣١٨) ـ الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١٠٦.

لايرجع إلا إلى اللفظ المجرد، وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالة لاتوصف بالوجود والعدم. وهذا كما ترى من النقائض والاستحالة. ومن نفاة الأحوال من يثبت شيئاً، ولايسميه بصفات الأجناس. وعند (أبي علي الجبّائي): أخص وصف الباري تعالى هو القِدَم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. ويعلق (الشهرستاني) على هذا الرأي بقوله: وليت شعري كيف يمكنه إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص، حقيقة، وهو من نفاة الأحوال. فأما على مذهب (أبي هاشم) فلعمري هو مطرد، غير أن القدم إذا بحث عن حقيقة رجع إلى نفي الأولية، والنفي يستحيل أن يكون أخص وصف. (٣١٩)

على هذا النحو يعرض (الشهرستاني) الخلاف الرهيف بين (أبي هاشم) وأبيه (أبي علي) في صدد الأحوال وماينجم عنها من أن المعدوم شيء. وهو يذهب إلى أن الخلاف خلاف منطقي، وأن حله منطقي أيضاً. وبذا يتضح مدى بلوغ الفكر الكلامي مرحلة دقيقة جداً من مراحل التقدم في النشاط العقلي تقدماً لايكاد يحتفظ بذكرى الدفاع عن الاسلام، وهذا الدفاع هو السمة الرئيسية في علم الكلام، وفي تميزه عن الفلسفة من حيث الهدف والغاية، فإذا به يصبح فلسفة بالمعنى الصحيح، بل منطقاً بالمعنى الدقيق.

بيد أن (البغدادي) ينظر إلى المسألة ذاتها من ناحية صلتها الوثيقة باختلاف الفرق لتبيان الفرقة الناجية من فرق المسلمين. ويرى أن من فضائح (أبي هاشم) قوله بالأحوال وقد كفّره في هذا القول مشاركوه في الاعتزال فضلاً عن سائر الفرق. يقول (البغدادي): «والذي ألجأه إليها سؤال أصحابنا قدماء المعتزلة عن العالم منا هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعلة، وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة لأنه لايكون حينئذٍ بمفارقته له أولى من آخر سواه. فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالماً لمعنى ما، ووجب أيضاً أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه. وقد أجاب (أبو هاشم) عن سؤال أهل السنّة والجماعة من أصحاب (البغدادي) كما يروي (البغدادي) نفسه بأن قال أو زعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها. فأثبت الحال في ثلاثة مواضع: أحدها: الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال

---

(٣١٩) ـ الملل والنحل ج ١ ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

كان عليهــا. والثــاني: المــوصـوف بالشيء لمعنى صار مختصـاً بذلـك المعنى لحال. والثـالث: مايستحقـه لا لنفسـه ولا لمعنى فيختص بذلـك الـوصف دون غيره لحال. وأحـوجـه إلى هذا سؤال (معمـر) في المعاني لما قال: إنَّ عِلْمَ زيد اختُصَّ به دون عمر لنفسه، أولمعنى، أو لا لنفسه ولا لمعنى؟ فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصـاص، لكـونهـا علومـاً. وإن كان لمعنى صح قول (معمر) في تعلق كل معنى بمعنى لا إلى نهايــة. وإن كان لا لنفســه ولا لمعنى لم يكن اختصـاصـه به أولى من اختصاصه بغيره. وقال (أبوهاشم): إنما اختص به لحال. وقال أهل السنّة والجماعة: إن علم زيد اختص به لعينه لا لكونه علماً ولا لكون زيد، كما تقول: إن السواد سواد لعينـه لا لأن له نفسـاً وعينـاً ثم قالــوا (لأبي هاشم): هل تعلم الأحــوال أو لاتعلمها؟ فقـال: لا. مِنْ قِبَـلِ أنـه لوقال إنها معلومـة لزمـه إثبـاتهـا أشياء إذ لايعلم عنده إلا مايكـون شيئـاً. ثم أن لم يقـل بأنهـا أحـوال متغـايـرة لأن التغـاير إنما يقع بين الأشياء والذوات ـ ثم أنه لايقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة، ولا إنها محدثة، ولامعلومة، ولامجهولة، ولايقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله إنها غير مذكورة، وهذا متناقض . ويمضي (صاحب الفرق بين الفرق) فيقول: وزعم (أبو هاشم) أيضاً: أن العالم له في كل معلوم حال لايقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر. ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري عز وجل في معلوماته لا نهاية لها. وكذلك أحواله في مقـدوراتـه لانهـايـة لها، كما أن مقـدوراتـه لانهاية لها. ولكن أهل السنّة والجماعة من أصحـاب (البغـدادي) يسألونه عندئذٍ: لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا إلى نهاية. وقالوا له: هل أحوال الباري من عمـل غيره أم هي هو؟ فأجـاب: إنهـا لا هي هوولاغيره. فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل إنها لا هي (هو) ولاغيره؟[٣٢٠]

ولم يشأ (الاسفراييني) استشفاف صلة من الصلات بين نظرية (أبي هاشم) في الأحـوال ومـذهب الفـلاسفـة كما فعل (الشهرستاني)، ولم يكتف بوزن هذه النظرية بميـزان الفـرقـة الناجيه كما فعل (البغدادي) وإنما وجد أنها تتصل بإحدى الفرق غير الناجية وهي الباطنية فقال: من جهالات (أبي هاشم) قوله أن العالم له حال يفارق به من ليس بعـالم، وللقـادر حال به يفـارق حال العـالم، ثم كان يقول: إن الحال ليست

---

(٣٢٠) ـ الفرق بين الفرق ص ١١٧.

بموجودة ولامعدومة ولامعلومة ولا مجهولة، وإن العالم يعلم على حالة ولايعلم حال العالم ولا حال القادر، ولايمكن الفرق بين حال العالم وبين حال القادر إذ لايعلم حال واحد منهما، ومن لايعلم من نفسه مايقول كيف يقدر أن يعلمه غيره. واقتدى في ذلك بقول الباطنية حيث قالوا: إن الصانع لامعدوم ولاموجود، ومامن ثابت إلا وهو في الحقيقة موجود، إذ لا واسطة بين العدم والوجود، ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشيء من العدم إلى الثبوت، ثم من الثبوت إلى الوجود، كما جاز أن يخرج من القيام إلى القعود، ثم من القعود إلى الاضطجاع إذ كان القعود واسطة بين الطرفين. (٣٢١)

والحق أن مشكلة الأحوال «أهم مسألة اشتهر بها (أبو هاشم)»، وقد تناولتها كتب الكلام والملل، وشرحها كثيرون، ولاسيما (الشهرستاني) في كتاب «نهاية الاقدام في علم الكلام» فضلاً عن كتابه «الملل والنحل» و(البغدادي) في كتابه «أصول الدين» فضلاً عن كتابه «الفرق بين الفرق» وكذا (الأشعري) في «مقالات الاسلاميين» و(القاضي عبد الجبار) في كتابه «شرح الأصول الخمسة» كما تناولها كثير من المعاصرين الأوربيين وفي طليعتهم (هورتن)، ومن المناقشات الدقيقة بين مثبتي الأحوال ونفاتها استخلص (الدكتور عبد الرحمن بدوي) في كتابه الذي نشره مؤخراً عن «المعتزلة والأشاعرة». (٣٢٢) النتائج الآتية:

١ ـ إن مشكلة الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة والتي احتدم الجدل حولها طوال العصور الوسطى الأوربية من (روسلان) المتوفي بين سنة ١١٢٣ و ١١٢٥ حتى (أوكام) المتوفي سنة ١٣٤٩ و ١٣٥٠. وقد أثارت هذه المشكلة ثلاث مسائل هي: آ ـ هل للكليات أي الأجناس والأنواع وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟ ب ـ إذا كان لها وجود في الخارج فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي؟ جـ ـ إذا كانت توجد في الخارج فعلى أي نحو يكون هذا الوجود؟ هل توجد وحدها أو توجد متصلة بالأشياء؟.

وينبه الدكتور (بدوي)، من ثم، إلى أن المشكلة ليست منطقية فحسب كما تصورها (فرفوريوس) بل أن لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية..

---

(٣٢١) ـ التبصير في الدين ص ٥٤.

(٣٢٢) ـ الجزء الأول من كتاب مذاهب الاسلاميين ـ بيروت ١٩٧١.

٢ ـ إن مثبتي الأحوال أفلاطونيو النزعة، ويناظرهم الواقعيون في أوربه. وإن نفاة الأحوال ارسطاليو النزعة، ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الأوربية. والمعتزلة ـ فيما عدا أبا هاشم الجبّائي ـ كانوا ذوي نزعة اسمية لماتجرة النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله إذ ستتأدى بها إلى أن تكون جواهر أو أقانيم. وهو ماأنكرته المعتزلة كل الانكار. ومن هنا هبّت كلها ضد (أبي هاشم)، حتى أبوه.. [٣٢٣]

ومن الأقوال التي تفرد بها (أبو هاشم) مذهبه في الارادة المشروطة يقول إنه لايجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه ومكروهاً من وجه آخر. وقد انتهى إلى هذا المذهب بعد أن تكلم على من قال بالجهات في الكسب والخلق فقال: لاتخلو الوجهة التي هي الكسب من أن تكون موجودة أو معدومة. فإن كان ذلك الوجه معدوماً كان فيه اثبات شيء واحد موجوداً ومعدوماً وإن كان موجوداً لم يخل: من أن يكون مخلوقاً أم لا. فإن كان مخلوقاً ثبت أنه مخلوق من كل وجه، وإن لم يكن مخلوقاً صار الفعل قديماً من وجه مخلوقاً من وجه آخر. وهذا محال. فالزم على هذا كون الشيء مراداً من وجه، مكروهاً من وجه آخر.

وقد قيل له في مناقشته هذا المذهب: إن الارادة عندك لاتتعلق بالشيء إلا على جهة الحدوث. وكذلك الكراهة. فإذا كان مراداً من جهة مكروهاً من جهة اخرى وجب أن يكون المريد قد أراد وكره ماأراد وهذا متناقض. فأجاب (أبو هاشم): لايكون المريد للشيء مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى لايجوز أن يكرهه من وجه. فالزم عليه المعلوم والمجهول إذ لاينكر كون شيء واحد معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر.

ويذهب (البغدادي) إلى أن قول (أبي هاشم) بأن الشيء الواحد لايكون مراداً من جهة مكروهاً من جهة اخرى قد جره إلى مسائل هدم فيها أصول المعتزلة ذاتها. من ذلك: إنه يلزمه أن يكون من القبائح العظام مالم يكرهه الله تعالى، أومن الحسن الجميل مالم يرده. وذلك أنه: إذا كان السجود لله تعالى يكون عبادة له، والسجود للصنم يكون عبادة للصنم، مع أن السجود للصنم قبيح عظيم، والسجود لله حسن جميل. وكذلك: إذا أراد أن يكون القول بأن محمداً رسول الله إخباراً عن (محمد بن عبد الله) وجب أن لايكرهه أن يكون إخباراً عن محمد آخر مع كون ذلك كفراً. ولزمه

(٣٢٣) ـ ص ٣٦٠ وزمابعد.

إذا كره الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنم أن لايريد كونه عبادة لله تعالى مع كونه عبادة لله طاعة حسنة. ويؤكد (البغدادي) أن (أبا هاشم) ركب هذا كله وذكر في «جامعه الكبير» أن السجود للصنم لم يكرهه الله تعالى، وأبى أن يكون الشيء الواحد مراداً مكروهاً من وجهين مختلفين. وقال فيه: أما (أبو علي) - يعني أباه - فإنه يجيز ذلك وهو عندي غير مستمر على الأصول، لأن الارادة لاتتناول الشيء كلا عن طريق الحدوث عندنا وعنده فلو أراد حدوثه وكره لوجب أن يكون قد كره ماأراد، اللهم إلا أن يكون له حدوثان. ولكن (البغدادي) يرد على (أبي هاشم) بقوله: إن هذا الذي عول عليه - على أصلنا - باطل، لأن الارادة عندنا قد تتعلق بالمراد على وجه الحدوث، وعلى غير وجه الحدوث، وليس يلزم أباه ماألزمه وله عن إلزامه جواب وقلب. أما الجواب: فإن أباه لم يرد بقوله إن الارادة تتعلق بالشيء على وجه الحدوث ماذهب إليه (أبو هاشم) وإنما أراد بذلك أنها تتعلق به في حال حدوثه بحدوثه أو بصفة يكون عليها في حال الحدوث. مثل: أن يريد حدوثه ويريد كونه طاعة لله تعالى وهي صفة عليها يكون في حالة الحدوث. وهذا كقولهم إن الأمر والخبر لايكونان أمراً وخبراً إلا بالارادة. أما أرادة المأمور به - على أصل (أبي هاشم) وغيره - أو إرادة كونه أمراً وخبراً كما قال (ابن الأخشيد)[324] - لأن الله تعالى قد قال:

«وَقُلِ الحقُّ من ربكم فمن شاء فليؤمن».[325] وقد أراد حدوث كلامه، وأراد الايمان منهم، وليس قوله فليؤمن مع ذلك أمراً، بل هو تهديد، لأنه لم يرد كون هذا القول أمراً. وكذلك الخبر لايكون خبراً عندهم حتى يريد كونه خبراً عن زيد دون عمرو. مع أن هذا ليس بإرادة لحدوث الشيء. وبان بهذا أن كراهة الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنم غير إرادته لحدوثه، فلم يلزم ماذكره (أبو هاشم) من كونه مراداً من الوجه الذي كرهه. ووجه القلب عليه: أن يقال: إن الله تعالى قد نهى عن السجود للصنم. وقد نص عليه. وقد ثبت من أصل المعتزلة أن الله تعالى لايأمر إلا بحدوث الشيء، ولاينهى إلا عن حدوثه. وقد ثبت أنه أمر بالسجود عبادة له فيلزمه أن يكون نهى عنه من الوجه الذي أمر به. لأنه لاينهى إلا عن إحداث الشيء. وليس للسجود إلا حدوث واحد. ولو كان له حدوثان لزمه أن يكون محدثاً من وجه غير محدث

---

(٣٢٤) - معتزلي معروف اسمه أبو بكر أحمد بن علي وتوفي سنة ٣٢٦هـ.

(٣٢٥) - سورة الكهف ١٨ / ٢٩.

من وجه آخر. فلزمه في الأمر والنهي مالزم أباه في الارادة والكراهة. [٣٢٦]

وصفوة القول، أوجد (أبو هاشم) مايدعى الارادة المشروطة، وهي أنه لايجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر. وأن المريد للشيء لايكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى لايجوز أن يكرهه من وجه مامن وجوهه.

وقد تفرد (أبو هاشم) في مجال آخر، هو مجال الأعراض، وخالف قول مثبتي الأعراض الذين أثبتوا البقاء والادراك واللذة والألم والشك ماشابه. فنفى (أبو هاشم) الأعراض وقال: إن الألم الذي يلحق الانسان عند المصيبة، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من إدراك ماينفر عنه الطبع، والادراك ليس بمعنى عنده ومثله إدراك جواهر أهل النار في النار. وكذلك اللذات عنده ليست بمعنى ولاهي أكثر من إدراك المشتهى، والادراك ليس بمعنى. وقال في الألم الذي يحدث عنه الوَهَى أنه معنى كالألم عند الضرب واستدل على ذلك بأنه واقع تحت الحس. ويعلق (البغدادي) على هذه النظرية بأنها من عجائب (أبي هاشم) لأن ألم الضرب بالخشب، والألم بسعوط الخردل، والتلذُّع بالنار، وشرب الصبر سواء في الحس. ويلزمه إذا نَفَى كونَ اللذة معنى ألا يزيد لذات أهل الثواب في الجنة على لذات الأطفال التي نالوها بالفضل لاستحالة أن يكون لاشيء أكثر من لاشيء. وقد قال: إن اللذة في نفسها نفع وحسن، فأثبت نفعاً وحسناً ليس بشيء. وقال: كل ألم ضرر وجاء من هذاأن الضرر ماليس بشيء عنده.

يرى (أبو هاشم) أن الله تعالى لايقدر على أن يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض. وسبب ذلك في رأيه أن الأجسام لاتفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا في محل يكون ضداً لجميع الأجسام لأنه لايختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائماً بشيء منها فإذا كان ضداً لها نفاها كلها. ويعتقد (البغدادي)، أمام هذا القول، إن في وسعه الهزء بـ (أبي هاشم) حين يقول له: وحسبه من الفضيحة في هذا قوله بأن الله يقدر على إفناء جملة لايقدر على إفناء بعضها.

وقد أحصى (البغدادي) من جهة اخرى، طائفة من آراء (أبي هاشم) تتصل بجوانب شتى من مشكلات الايمان والتوبة واستحقاق الثواب أو العقاب. وقد اعتبر

---

(٣٢٦) ـ الفرق بين الفرق ص ١١٥

هذه الآراء «المتحررة» ضلالات، ووجد أن أكثر معتزلة عصره موصومون بها ولذا استحقوا لقب «الذَمّية» لقولهم بنظرية بهشمية هي نظرية استحقاق الذم لا على فعل.

وبيان ذلك أن (أبا هاشم) يرى أن الانسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة لله تعالى استحق الذم والعقاب الدائم لاعلى فعل بل من أجل أنه لم يفعل ماأمر به مع قدرته عليه وارتفاع الموانع عنه. ولذلك اعتبر مَنْ لم يفعل ماأُمِرَ به عاصياً وأن لم يفعل معصية، ولم يعتبر طائعاً إلا مَنْ فَعَلَ طاعة. وعلى هذا لايجب على الانسان لكي يكون مطيعاً ويتخلص من العقاب ويستحق الثواب، لايجب عليه أن يمتنع عن فعل ما نُهِيَ عنه فحسب، بل أن يفعل أيضاً ماأمر به. فكل من لم يفعل ماوجب عليه فهو ظالم وإن لم يقع منه ظلم، وفاسق مخلد في النار.

ويعلّق (البغدادي) على هذه النظرية بقوله: لو صح عاص بلا معصية لصح مطيع بلا طاعة، ولصح كافر بلا كفر.

ويمضي (أبو هاشم) في مذهبه فيقول: إن المكلف القادر إذا تغير تغيراً قبيحاً استحق بذلك قسطين من العذاب: أحدهما للقبيح الذي فعله والثاني لأنه لم يفعل الحسن الذي أمر به. ولو تغير تغيراً حسناً وفعل مثل أفعال الأنبياء، وكان الله تعالى قد أمره بشيء فلم يفعل، ولا فعل ضده، لصار مخلداً.

إن (أبا هاشم) قد يكون منطقياً يستخلص آرءه من المقدمات التي يقدّرها ويأخذ بها ولكن «حريته الفكرية» تلقى مقاومة مزدوجة، مقاومةً من سائر المعتزلة من جهة وقد كفّروه كما يقول (البغدادي)، ومقاومة من أهل السنّة والجماعة من جهة اخرى وقد وصفوه بأنه، من أجل هذا الرأي، خارج عن الدين. وفي هذا كله نلقى مثلاً جديداً على الصراع الفكري حول التحرر المذهبي الرهيف.

فمن جهة مقاومة المعتزلة، سائر المعتزلة، فإن هؤلاء يكفّرون (أبا هاشم) في مواضع ثلاثة: أحدها قوله: باستحقاق العقاب لا على فعل. والثاني قوله باستحقاق قسطين من العذاب إذا تغير قبيحاً والثالث قوله: إنه لو تغير تغيراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولكنه لم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به ولافعل ضد هذا الشيء لاستحق ـ مع ذلك ـ الخلود في النار.

ومن جهة مقاومة أهل السنّة والجماعة فقد ألزموه مثل قوله في القسطين حتى يكون عليه حدان: الأول حد الزنى الذي قد فعله. والثاني لأنه لم يفعل ماوجب عليه من ترك الزنى. وكذلك القول في حدود القذف والقصاص وشرب الخمر وألزموه

بوجوب كفارتين على المفطر في شهر رمضان: إحداهما: لفطره الموجب للكفارة؛ والثانية لأنه لم يفعل ماوجب عليه من الصوم والكف عن الفطر. ولو فرضنا أننا نظرنا إلى الفعل وإلى مايتولد عنه، ورأينا أنَّ لِما لَمْ يفعل المكلف القادرُ مائةَ قسط، ومثلاً أن يكون رمي السهم يتطلب مائة حركة وكل حركة منها سبب لما يليها إلى الاصابة لوجب عدد من أقساط العقاب يساوي مائة حركة يضاف إليها قسط آخر: مائة القسط لأنه لم يفعل تلك الحركات، والقسط الاضافي لأنه لم يفعل الاصابة.

وقد نظر (أبو هاشم) في ميدان استحقاق الذم والشكر على فعل الغير وقال: لو أن زيداً أمر عمراً بأن يعطي غيره فأعطاه استحق الشكر على فعل الغير من قابض العطية على العطية التي هي فعل غيره. وكذلك لو أمره بمعصية ففعلها لاستحق الذم على نفس المعصية التي هي فعل غيره. وبهذا يكون (أبو هاشم) قد خالف رأي الأمة في أن زيداً يستحق الشكر والذم على الأمر الذي هو فعله فقط، وليس على فعل عمرو الذي هو ليس فعله. وقد جعل (أبو هاشم) زيداً يستحق شكرين أو ذمتين: أحدهما على الأمر الذي هو فعله. والثاني على المأمور به الذي هو فعل غيره.

و(لأبي هاشم) آراء في التوبة وفي الطهارة وغيرها من الفرائض ينفرد بها:

ففي صدد التوبة يرى أنها لاتصح عن الذنب بعد العجز عن مثله. فلا يصح عنده توبة مَنْ خرس لسانه عن الكذب، والتوبة كذلك لاتصح عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحاً، أو يعتقده قبيحاً، وإن كان حسناً. والتوبة أيضاً لاتصح مع الاصرار على منع حبة تجب على التائب ويمنعها مستحقها. فهو يرى إنما وجب على المرء ترك القبيح لقبحه فإذا أصرَّ على قبح آخر لم يكن تاركاً للقبيح المتروك من أجل قبحه. ويجيب أهل السنّة على هذا الرأي بإمكان قبول التوبة من ذنب والعقاب على ذنب آخر كالامام يعقه ابنه ويسرق أموال الناس ويزني بجواريه ثم يعتذر إلى أبيه في العقوق فيقبل توبته في العقوق وفيما خانه من ماله ويقطع يده في مال غيره ويجلده في الزنى.

وقد استخدم (أبو هاشم) تفكيره «المنطقي» في العبادات والفروع فقال مثلاً إن الطهارة غير واجبة، وسبب ذلك أنه تساءل عن الطهارة بالماء المغصوب وقاس موضوعها على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الأرض المغصوبة فاسدة. وخلص من هذا

القياس إلى أن الطهارة غير واجبة، لأن الله تعالى إنما أمر العبد بأن يصلي إذا كان طاهراً، والطهارة غير واجبة بسبب أنه لو جاء غيره وطهره مع كونه هو صحيحاً، أجزاه.

وقد عمّ (أبو هاشم) هذا القياس، وطرّد هذا الاعتلال في مواضيع اخرى، ومثلاً في الحج فرأى أن الوقوف والطواف والسعي، كلها أمور غير واجبة في الحج لأن ذلك كله مما يمكن أجزاؤه إذا أتى به الحاج راكباً. ولكن (البغدادي) يرد عليه بأن يلزمه ـ على هذا الأصل ـ ألا تكون الزكاة واجبة، ولا الكفارة ولا النذور ولاقضاء الديون لأن وكيله ينوب عنه فيها، وفي هذا رفع أحكام الشريعة. [٣٢٧]

٣ ـ القاضي عبد الجبار:

ولد (أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدابادي) في (أسدأباد)، وكانت ولادته على الأرجح سنة ٣٢٠ هـ ويعرف بالقاضي عبد الجبار، ويسميه المعتزلة أيضاً قاضي القضاة، وهو عندهم المقصود بهذا اللقب عند اطلاقه.

بدأ دراسته في (أسدأباد) ثم في (قزوين) و(همدان) و(أصفهان) على عدد من المحدّثين والعلماء، وسافر سنة ٣٤٦ هـ إلى البصرة، ودرس فيها بوجه خاص على (أبي اسحق بن عياش) المعتزلي، فتحول من مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال. ثم قصد (بغداد) ودرس فيها على (أبي عبد الله الحسين بن علي البصري)، وأخذ يتعمق الاعتزال وسافر سنة ٣٦٠ هـ إلى (رامهرمز) حيث بدأ يملي كتابه «المغني في أصول الدين». وبعد سنوات تسع قضاها في هذه العزلة استدعاه (الصاحب بن عبّاد) وزير البويهين الشهير إلى (الري)، حيث شغل منصب قاضي قضاة الري وتوابعها، وظل في هذا المنصب حتى وفاة (الصاحب) سنة ٣٨٥هـ وقبل أن يدفن (الصاحب) كان (فخر الدولة، الذي ولي مكانه قد بادر إلى مصادرة ماله وداره ونقل جميع مافيها ولم يكتف بذلك بل تابع انتقامه من أصحاب (الصاحب بن عبّاد) الذين كان يخصهم بالرعاية والتقديم فعزل عدداً منهم من مناصبهم وصادر أموالهم وحكم عليهم أن يدفعوا مبلغ ثلاثة آلاف درهم، وكان (القاضي عبد الجبار) ممن أصابهم الانتقام فعزل

(٣٢٧) ـ الفرق بين الفرق ص ١١٨.

عن منصبه وعُين مكانه (أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني) فاعتزل القاضي وانصرف إلى التدريس والتأليف وعُمّر إلى ماينوف على تسعين عاماً، وتوفي على الأرجح في سنة ٤١٥ هـ.

كان (الصاحب بن عبّاد) أديباً كبيراً، ووزيراً من وزراء البويهين المشهورين، وكان إلى جانب ذلك ضليعاً في الاعتزال وقد درسه بوجه خاص على (أبي عبد الله الحسين بن علي البصري)، كما درس عليه (القاضي) نفسه، وقد وصف (الصاحب) (القاضي) بقوله: «الناس يتشرفون بالعلم، والعلم يتشرف بقاضي القضاة». (٣٢٨) وتحدث (الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي) عنه بقوله: وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محلّه في العلم والفضل فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر برودة ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله مالا يتفق لأحد مثله. وطال عمره مواظباً على التدريس والاملاء، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه. وبُعد صوته وعظم قدره. وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع. وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ، وشهرة حالة تغني عن الأطناب في الوصف. (٣٢٩)

تميز (القاضي) بحياته الجادة الهادفة، ولم يعرف عنه أنه انغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال الدولة من ترف ومجون. بل أن حياته منذ تحول إلى الاعتزال كانت وقفاً على هذا المذهب والدفاع عنه. نشأ في أسرة فقيرة، ويروى عنه أنه مرض واحتاج إلى شيء من الدهن لمرضه، فلما حصل عليه كان بين أمرين: أما أن يستعمل الدهن في مرضه، أو أن يستعمله في إشعال السراج فلا تفوته مطالعة الكتب. وقد رجح أن يستعمله في المطالعة.

ومما تميز به اعتداده بنفسه واعتزازه بعلمه، ووعيه قوة شخصيته. وكان الوزراء ورجال الدولة البويهية، وعلى رأسهم (الصاحب)، يعاملونه بكل إجلال واحترام ويقدمونه في مجالسهم. ويذكر عنه أن (الصاحب) حضر مرة من سفر وخرج الجميع لاستقباله وترجلوا جميعاً عند وصوله إلا (القاضي) فإنه لم يفعل بل قال له: «أريد أن أترجل للخدمة ولكن العلم يأبى ذلك». وهذا لم يمنع (القاضي) من الحرص على حضور جلسات (الصاحب) الأدبية وإظهاره إعجابه وإعلانه استفادته منه.

---

(٣٢٨) ـ عبد الكريم عثمان. القاضي عبد الجبار الهمذاني وآرؤه الكلامية ـ طبعة على الجستنتر ص ١٩.
(٣٢٩) ـ عبد الرحمن بدوي. مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٨٤.

قضى (القاضي) جل حياته في الدراسة والتدريس والتأليف، فترك لنا تآليف غزيرة بعضها يعتمد على قيامه بالتدريس والاملاء، وقيام تلاميذه تسجيل ماسمعون منه، وتعتبر طريقة الاملاء فيما مضى من أعلى مراتب التعليم، وكثيرا ماكان يتبعها المتكلمون واللغويون. أما التدريس فيكون بقراءة كتاب وشرحه. [330] وقد ذكر (الحاكم) أن (للقاضي عبد الجبار) أربعمائة ألف ورقة مما صنف في كل فن ومصنفاته أنواع: بعضها في الكلام ومنها كتاب الدواعي والصوارف وكتاب الخلاف والوفاق وكتاب الخاطر وكتاب الاعتماد وكتاب المنع والتمانع وكتاب مختصر الحسني وله أمال كثيرة منها: المغني في أصول الدين وكتاب المحيط وكتاب الحكمة والحكيم وشرح الأصول الخمسة ومن كتبه شروح مثل شرح الجامعين وشرح المقالات وشرح الأعراض، ومنها في الفقه مثل النهاية وكتاب العمد وكتاب نقض الامامة ومنها أجوبة على مسائل طرحت عليه مثل:

الرازيات والعسكريات والقاشانيات والخوارزميات والنيسابوريات ومنها كتب في الخلاف ككتابة في الخلاف بين الشيخين، (أبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم).

ومن كتبه المطبوعة:

١ ـ «شرح الأصول الخمسة» ويرى (الدكتور عبد الرحمن بدوي) أن هذا الشرح شرحان وأن مانشره الدكتور عبد الكريم عثمان في القاهر سنة ١٩٦٥ يتضمن أحد الشرحين وهو يدعوا إلى نشر الشرح الثاني بسرعة حتى لاتضيع الفائدة من هذا الكتاب البالغ الأهمية. [331]

٢ ـ «المجموع من المحيط بالتكليف» ونشر الجزء الأول منه الأب (جين يوسف هوبن اليسوعي الهولندي) بعنوان «كتاب المجموع في المحيط بالتكليف». بيروت ١٩٦٥ ونشره في الوقت ذاته الأستاذ (عمر عزمي).

٣ ـ «المغني في أصول الدين»، ويقع في عشرين جزءاً، لم يعثر منها إلا على أربعة عشر جزءاً تبدأ تباعاً بالجزء الرابع وتستمر حتى الجزء العشرين باستثناء الأجزاء ١٠، ١٨، ١٩. و«المغني» أضخم كتاب (للقاضي)، وهو موسوعة كبيرة للعقائد الاسلامية، وتشرف وزارة الثقافة العربية في مصر على طباعة الأجزاء المتوافرة منه بدءاً من سنة ١٩٥٨.

---

(٣٣٠) ـ عبد الكريم عثمان: المصدر المذكور ص ٣٤.

(٣٣١) ـ مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٨٩

٤ ـ «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، وهو من أهم كتب (القاضي)، وأصل لكل ماأورده كل من (الحاكم بن السعد) و(ابن المرتضى) عن رجال الاعتزال. فقد نقل (الحاكم) عنه مع اختلافات بسيطة وأضاف إليه طبقتين هما: طبقة القاضي وطبقة تلاميذه. وأخذ (ابن المرتضى) الكتاب ذاته وغيّر فيه قليلاً وورد هذا الكتاب عند الكثيرين باسم طبقات المعتزلة مع أنه ليس قاصراً على تراجم رجال الاعتزال، وإنما هو جزءان: جزء منه في فضل الاعتزال والجزء الآخر في رجال الاعتزال من مختلف مناحي الفكر، وفي آخره عرض مبسط للأصول الخمسة، والراجح أن الطبقات من أواخر كتب القاضي، وأن تأليفه يقع مابين ٣٨٨ ـ ٤٠٧هـ. [٣٣٢]

٥ ـ «تثبيت دلائل النبوة» تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (جزءان القاهرة ١٩٦٦).

٦ ـ «متشابه القرآن» ـ تحقيق الدكتور عدنان زرزور (جزءان دمشق، بلا تاريخ).

يصيب (الدكتور عبد الرحمن بدوي) في قوله إن من حسن حظ (القاضي عبد الجبار) ـ دون سائر المعتزلة ـ أن مقداراً وافراً من مؤلفاته قد وصل إلينا، ومن شأن هذا توفير مادة غزيرة لعرض آرائه. ولكن ذلك إن كان مزية كبرى، فإن له وجهاً غير ملائم. ذلك أن ماورد في هذه الكتب هو في الأغلب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من (واصل) حتى (الجبّائيين). . ولهذا فإن الباحث يقع في حيرة شديدة وهو يعرف آراء (القاضي) الخاصة التي انفرد بها دون سائر المعتزلة، لأن تمييز ماله خاصة ومالغيره متعذر في معظم الأحوال. ولو أننا عرضنا ماورد في كتبه من آراء غير منسوبة إلى أحد على إنها آراء خاصة به لظلمنا سائر المعتزلة ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب اقطاب المعتزلة لهان الخطب وأمكن تمييز ماله مما لهم. ولكن ماالعمل، ولم تبق لنا غير كتبه هو وحده دون سائر أقطاب المعتزلة جميعاً؟. [٣٣٣]

والحق أن الباحثين في الاعتزال ظلوا يعتمدون في استطلاع آراء المعتزلة ومذاهبهم على ماكتبه خصومهم الفكريون، ولم ينشر حتى وقت قريب أي أثر لمؤلف معتزلي سوى كتاب «الانتصار» الذي رد فيه (أبو الحسين الخياط) المعتزلي على كتاب

---

(٣٣٢) ـ عبد الكريم عثمان: المصدر السابق ص ٤٠.

(٣٣٣) ـ مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٩٥.

«فضيحة المعتزلة» وقد وضعه معتزلي ارتد عن الاعتزال إلى التشيع أو الرفض هو (ابن الراوندي)، وكان كتاب «فضيحة المعتزلة» ذاته رداً على كتاب وضعه (الجاحظ) بعنوان «فضيلة المعتزلة».

ومن الجلي أن كتاب «الانتصار» ـ على الرغم من فائدته الكبرى ـ يظل مرجعاً مرتبطاً بهجوم معاكس يرد فيه (الخياط) على (ابن الراوندي) المعتزلي السابق الذي ارتد كما يقول عنه (الخياط) فأصبح مرتداً رافضياً ملحداً.. والكتاب إذن لايقدم صورة شاملة أو متكاملة عن الفكر الاعتزالي، ولا عن مذهب خاص بمؤلفه (الخياط). وقد ذكر تقرير[٣٣٤] وضعه الأستاذ (خليل يحي نامي) رئيس بعثة أوفدتها وزارة التربية والتعليم المصرية إلى اليمن لتصوير المخطوطات فيها أن في تلك البلاد ثروة ضخمة من تراث المعتزلة وكان من جملة ماصورته البعثة أو نقلته مجموعة من مؤلفات (القاضي عبد الجبار) بالاضافة إلى كتب اخرى لعدد من مشاهير رجال الاعتزال والزيدية. وقد يسّرت طباعة بعض آثار (القاضي) سبيل الرجوع مباشرة إلى كتب أملاها أو ألفها معتزلي شهير من طبقة قاضي القضاة.

شرح الأصول الخمسة:

ولئن كان من المحال تقريباً استخلاص آراء (القاضي عبد الجبار) الخاصة من كتبه، فإن من الممكن حقاً الافادة من هذه الكتب إفادة عظمى لأنها تكاد تكون هي المرجع الوحيد في عصرنا الذي يمكننا من استشفاف فكرة شاملة عن تطور بحوث الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجري. ذلك أن (القاضي عبد الجبار) يتميز باطلاعه على شتى المذاهب والآراء الاسلامية، وقد شهد بالفضل لمن سبقه من أعلام المعتزلة من مثل (العلاّف) و(النظّام) و(الجاحظ) وبوجه خاص (الجبّائيين) وغيرهم، وأفاد من التراث المذهبي والفكري الذي انتهى إليه بعد قرون ثلاثة تمتد من القرن الهجري الثاني حتى القرن الرابع، وأدى ذلك بالاضافة إلى حياته المديدة والتي قضاها في العلم والمطالعة والدراسة والمناقشة والتأليف والاملاء والتدريس، أدى إلى أن يكون هو أقدر الناس على أن يقدم لنا صورة متكاملة عن المذهب المعتزلي، وقد اشتهر المعتزلة بقولهم المشترك بأصول خمسة أو مبادىء رئيسة

(٣٣٤) ـ طبع سنة ١٩٥١.

شرحها (القاضي عبد الجبار) أو في شرح في كتابه «شرح الأصول الخمسة» الذي أملاه على تلاميذه فحفظه لنا (أحمد بن أبي هاشم الحسيني) المعروف بـ (مانكديم) أي (وجه القمر) بتعليقه.[٣٣٥]

والكتاب يتألف من مقدمة وأبواب يختص كل منها بدراسة أصل من أصول المعتزلة الخمسة الآتية: ١ ـ التوحيد. ٢ ـ العدل. ٣ ـ الوعد والوعيد. ٤ ـ المنزلة بين المنزلتين. ٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويتبع الباب الأخير فصول تبحث في التوبة وفي الامامة وفي التفضيل وفي الأخبار وفي القضاء والقدر وفي حقيقة المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة وفي الآجال والأرزاق والأسعار.

آ ـ المقدمة:

بدأ (القاضي عبد الجبار) مقدمة كتابه بقوله:

إن سأل سائل فقال: ماأول ماأوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لايُعرف ضرورة، ولابالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر.

وبعد أن أوضح معنى الواجب على اعتبار أنه «ماإذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه» أعلن (القاضي) إن معرفة الله سبحانه وتعالى من الواجبات المضيقة، أي المحدّدة، التي لايسع الاخلال بها، وأبان معاني النظر وكيف يسوق إلى التفكر. قال:

الأصل في النظر أنه لفظة مشتركة بين معان كثيرة: قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته: تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم أره. وقد يذكر ويراد به الانتظار. قال الله تعالى: «فنظرة إلى ميسرة»[٣٣٦]. . وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة. قال الله تعالى: «ولايكلمهم الله ولاينظر إليهم يوم القيامة».[٣٣٧] أي لايرحمهم ولايثيبهم.

---

(٣٣٥) ـ حقق الكتاب وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ـ القاهرة ١٩٦٥

(٣٣٦) ـ سورة البقرة ٢ / ٢٨٠.

(٣٣٧) ـ سورة آل عمران ٣ / ٧٧.

. . وقد يذكر ويراد به المقابلة. تقول العرب: داري تنظر إلى دار فلان أي تقابلها وتقول كذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل أي قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك. وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب. قال الله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الابل كيف خُلِقَتْ»،[٣٣٨] ألا يفكرون في خلقها. وإنما تتميز هذه لأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد. على أن النظر إذا قيد بالعين لايحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته، كما أنه إذا قيد بالقلب لايحتمل إلا التفكير. وللنظر بالقلب أسماء منها: التفكير والبحث والتأمل والتدبر والرؤية وغيرها.

وقد يكون النظر بالقلب، أو التفكير، نظراً في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات؛ أو يكون نظراً في أمور الدين، وينقسم إلى قسمين: أحدهما النظر في الشبه لتُحل، والثاني النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة. وهذا القسم الاخير هو الذي يعتمده (القاضي) في قوله: إن أول ماأوجب الله تعالى هو النظر في طريق معرفة الله تعالى.

إن النظر في معرفة الله أول الواجبات، لأنه تعالى لايُعْرَف ضرورة ولا بالمشاهدة، ذلك أن العلم الضروري هو العلم الذي لايمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، بشك ولاشبهة. والمشاهدة هي الادراك بالحواس، وفي الأغلب إنما تستعمل في الادراك بحاسة البصر. فلوكان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن لايختلف فيه العقلاء كما في سائر الضروريات من سواد الليل، وبياض النهار، ومن المعلوم أنهم مختلفون في علمهم بالله تعالى فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه. وكذلك فإن العلم بالله لو كان ضرورياً لوجب أن لايمكن نفيه عن النفس بشك أوشبهة، والمعلوم خلاف ذلك، ولذا فإنك تجد كثيراً برز في الاسلام، واشتهر به، قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، (كابن الراوندي) و(ابن عيسى الوراق).

إذا كان العلم بالله تعالى لايمكن أن يكون ضرورة ولا بالمشاهدة، فهل يصح أن يكون علماً بالتقليد، والتقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، حتى يجعله كالقلادة في عنقه؟.

لقد جاز للمسلمين تقليد الرسول، وهذا ليس بالتقليد بالمعنى الدقيق، لأن

---

(٣٣٨) ـ سورة الغاشية ٨٨ / ١٧.

تقليد المسلمين الرسول ليس بقبول قول الغير من غير أن يطالب الغير بحجة وبينة، والمسلمون إنما قبلوا قول الرسول لظهور العلم المعجز عليه.

أما تقليد العامي العالم فإنه ليس بتقليد أيضاً، وإنما هو جواز رجوع العامي إلى قول العالم لقوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون»،[339] ولأن الأمة قد اتفقت على أن له الرجوع إليه، فلا يكون هذا الرجوع تقليداً، وقد سوغ للعامي تقليد قول العالم في الفروع، وفيما يكون طريقه الاجتهاد، فلا يصح قياس الأصول عليه، «على أنا لم نجوز للعامي أن يعتقد صدق مايقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب، وإنما الذي سوغناه له أن يعمل بقوله فقط».[340]

وإذا قال قائل إن المعرفة بالله ليست واجبة أصلاً أجاب (القاضي) بأن معرفة الله واجبة لأنها لطف في آداء الواجبات واجتناب المقبحات وماكان لطفاً كان واجباً لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس، وإنما قلنا إنها لطف، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة. ألا ترى أن الانسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومدبراً دبّره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات.

إن الامتناع عن النظر في طريق معرفة الله تعالى يبعث في نفس المكلف العاقل خوفاً تختلف أسبابه. وإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد من أن يخاف من ترك النظر في معرفة الله تعالى ضرراً. وقد يكون سبب هذا الضرر أنه يختلط بالناس ويسمع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي، وإن ماأنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة. وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة، وقصص القاصين، وتخويف المخوفين. وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أومن جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى هناك مكتوباً: لايأمن أن يكون لك صانع صنعك، ومدبر دبرك، إن أطعته أثابك، وإن عصيته عاقبك. فعند هذه الأسباب، أو عند بعضها، لابد من أن يخاف من ترك

---

(٣٣٩) - سورة النحل ١٦ / ٤٣.

(٣٤٠) - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٦٣.

النظـر ضرراً ، حتى لو لم يخف البتـة ، لم يكن مكلفـاً ولا عاقـلاً . إذ العاقل إذا خُوِّف بإمـارة صحيحـة خاف لامحـالـة . وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلومـاً أو مظنـونـاً ، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد ، إذا كان المدفوع به دون المـدفـوع . فثـبـت وجـوب الـنظـر في طريـق معـرفـة الله تعـالـى .[341]

وقد ثبت أن سائر الشرائع من قول وفعل لايحسن إلا بعد هذه المعرفة .[342]

إن الطريق إلى معرفة الانسان بالله ، والعلم به ، طريق النظر والدلالة ، والدلالة والـدليـل سواء ، ومعنـاهما ماإذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعـه لهذا الـوجـه . وللدلالـة أو الـدليـل أربعة أنواع هي : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والاجماع . ومعرفة الله لاتنال إلا بحجة العقل . فإذا قيل : أليس القياس وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية لدى المعتزلة ، أجاب (القاضي) بقوله : أنه يدخل تحت الاجماع أو الكتاب أو السنة فلا يجب إفراده بالذكر .

وسبب أن معـرفـة الله تعـالى لاتنـال إلا بحجة العقل يرجع إلى أن ماعدا هذه المعرفة إنما هو فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله ، والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله ، وذلك لايجوز . وبيان الأمر : إن الكتـاب إنـما ثبت حجـة متى ثبت أنـه كلام عدل حكيم ، ولايجـوز عليه الكذب ، وذلـك فرع على معـرفـة الله تعـالى بتوحيده وعدله . وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنهـا سنـة رسـول الله عدل حكيم . وكذا الحال في الاجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة ، أو إلى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى .[343]

ترى كيف نستـدل على معـرفـة الله تعـالى : إن ذات الله لايمكن لنا أن نعرفها ضرورة ولامشـاهـدة ، بالاستـدلال . وإن طريق الاستدلال لايعدو أحد أمرين : أولهما أن يكـون الاستـدلال بالانطـلاق من حكم صار عن الله ، والأحكـام إنـما تصـدر عن العلل ، والله تعـالى ليس بعلة لأنـه لو كان علة لما انفـك عن المعلول ، وهـذا يوجب وجـودثـانٍ مع الله . والطـريق الآخـر في الاستدلال هو طريق الانطلاق من أفعال الله .

---

(٣٤١) ـ المصدر السابق ص ٦٨ .

(٣٤٢) ـ المصدر السابق ص ٧٦ .

(٣٤٣) ـ المصدر السابق ص ٨٩ .

والأفعال على ضربين: أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لايدخل جنسه تحت مقدورنا.

إن مالايدخل جنسه تحت مقدرونا من الأفعال ثلاثة عشر نوعاً هي:

الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. ومامن شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى، ماعدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

وأمّا مايدخل جنسه تحت مقدورنا من الآفعال فعشرة أنواع: خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح هي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب فهي: الاعتقادات، والارادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولايمكن الاستدلال بها، ولابشيء منها على الله تعالى، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره. وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره، إلا أن تكون واقعة على وجه لايصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، فحينئذٍ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.

فإن قيل: وماذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ أجاب (القاضي) بقوله: أفعال الله كثيرة من جملتها العقل لأنه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه، وهو الاعتقادات، يدخل في مقدورنا. ووجه الاستدلال به أنه لايخلو: إما أن يكون من فعلنا، لأنه يقع أردنا أم كرهنا، ومتى أردنا ارتفاعه لم يقع، مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لامحالة. ولايجوز أن يكون من فعل أمثالنا لأن القادر بالقدرة لايفعل الفعل في الغير باعتماد، والاعتماد مما لاحظ له في توليد الاعتقاد، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير إن يتغير حاله في الاعتقاد، ومعلوم أنه لايتغير.[344]

وقد اصطلح المتكلمون على أن الدين قسمان: أصل وفرع. فالمعرفة أصل وهي

---

(٣٤٤) - المصدر السابق ص ٩١.

موضـوع أصـول الـدين، والطاعة فرع وهي موضوع علم الفقه. وقد وجد (القاضي) عبد الجبار) في كتابه «المغني» أن ثمة أصلين من أصول الدين يلزم المكلف معرفتهما وهما التـوحيـد والعـدل. ثم ذكـر في كتـابـه «مختصر الحسنى» أن أصول الدين أربعة هي: التـوحيـد، والعـدل، والنبـوات، والشـرائـع. وجعـل ماعـدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام،[٣٤٥] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، داخلاً في الشرائع. وذكر في كتـابـه «شـرح الأصـول الخمسـة» أصـول الـدين خمسة هي: التوحيد والعدل والوعد والـوعيـد والمنـزلـة المنـزلتـين والأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر. ولكن من الجائز، أو الأولَى، الاقتصـار ـ إيجـازاً ـ على أصلي التوحيد والعدل، كما ذكر في كتاب «المغني» إذ النبوات والشرائع داخلان في العدل، لأن البحث فيها كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة، وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل أن لايخـل بما هو واجب عليـه. وكـذلـك الوعد والوعيد داخل في العدل، لأنه كلام في أنه تعـالى إذا وعـد المطيعـين بالثـواب، وتـوعـد العصـاة بالعقـاب، فلا بد من أن يفعـل ولايخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لايخلف ولايكذب. وكذلك المنزلة بين المنـزلتـين داخـل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبـدنـا بإجـراء أسـماء وأحكـام على المكلفين وجب أن أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لايخل بالواجب. وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأولى أن يُقتصر على أصـلي: التـوحيـد والعـدل. ولكن ظهور الخـلاف بين النـاس في كل واحـد من الأصـول الخمسـة أوجب على (القـاضي عبد الجبار) شرح هذه الأصول جميعاً واحداً واحداً. وقد اقتصر على هذه الأصول الخمسة لاعتقاده بأن مخالفيه لايَعْدُون أحد هذه الأصول. يقول: «ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد؛ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل؛ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؛ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الامامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».[٣٤٦]

---

(٣٤٥) ـ أي العلم بأن لصـاحب الكبـيرة اسـماً بين الاسمين، وحكماً بين الحكمين أو مشكلة مرتكب الكبيرة باعتباره في منزلة بين منزلتين.

(٣٤٦) ـ المصدر السابق ص ١٢٤.

ب ـ التوحيد: التوحيد، في أصل اللغة، عبارة عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً ألا وهو واحد، فصار ذلك كالاثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الايجاب: يقال أثبت لهم في القرطاس، أي أوجدته فيه. ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء، فيقال أن فلاناً يثبت الأعراض، أي يخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهي موجودة.

أما في اصطلاح المتكلمين فإن التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد لايشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والاقرار به، ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والاقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً.

وقد ذهب (القاضي عبد الجبار) في تبيان الأصل الأول في الاعتزال، وهو التوحيد، إلى أن على المكلف أن يعرف من علوم التوحيد مايلي: أن يعلم القديم(الله) تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم مايجب له في كل وقت، ومايستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن مَنْ هذا حاله لابد من أن يكون واحداً لاثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه.

ألا أن ذات الله واحدة. أما مايستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالِفَهُ، ويوافق موافقه لو كان له موافقٍ تعالى عن ذلك، وكونه قادراً، عالماً حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً.

إن الصفة الذاتية التي يستحقها الله فإنها يستحقها لذاته، وهو يستحق الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، يستحقها مما هو عليه في ذاته. ويستحق كونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً وكارهاً بالارادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل.[٣٤٧]

أما مايستحيل على الله تعالى في كل وقت فهو مايضاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً.

وأما مايستحقه في وقت ومن وقت، فنحو كونه مدركاً، فإن ذلك مشروط بوجود

---

(٣٤٧) ـ المصدر السابق ص ١٢٩.

المدرَك، ونحو كونه مريداً كارهاً فإن ذلك يستند إلى الارادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل.

ومن الجائز تقسيم صفات القديم تعالى على نحو آخر.

إن صفات القديم إما أن تكون من باب مايختص به على وجه لايشاركه فيه غيره: نحو كونه قديراً وغنياً ـ إلا أن هذا لايصح في المثال، لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود. والواحد منا يشارك القديم في الوجود، وكونه غنياً ليس بصفة، لأن المرجع به إلى نفي الحاجة عنه، فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق.

وإما أن تكون الصفات من باب مايشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة.

وإما أن تكون الصفات من باب مايشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مريد وكاره بالارادة والكراهية، وكذلك الواحد منا. إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه.[٣٤٨]

وقد بدأ (القاضي) شرحه أصل التوحيد بالكلام في الصفات، وقال: إن أول مايعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وماعداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليست كذلك باقي الصفات، لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلهذا قدم الكلام فيه.

نعم، إن المصنوع يدل على الصانع، والمعلول على العلة، ولكن (القاضي) لايعني هنا بالبرهان على وجود الله، بل يريد تبيان الصفة الأولى من صفاته، وهي القدرة، فقد «صح الفعل من الله، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً».[٣٤٩] والذي

---

(٣٤٨) ـ المصدر السابق ص ١٣١.

(٣٤٩) ـ المصدر السابق ص ١٥١.

يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل فهو أنه قد وقع منه الفعل وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة».

وينجم من ذلك أن على المكلف أن يعرف أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على مالا يتناهى، وأنه لاينحصر مقدوره في الجنس ولا في العدد. وإنما الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد هو القدرة، والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، فيجب أن لاتنحصر مقدوراته، لقد صح من الله الفعل، وفعله محكم. ولما كانت صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً، فالله تعالى عالم

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم أو الفعل الحكيم، فهو خلقه للحيوانات مع مافيها من العجائب، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض، وتسخيره الرياح، وتقديره الشتاء والصيف، وكل ذلك أظهر وأبلغ في الأحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم.

فإذا اعترض معترض قائلاً: إذا صح في الشاهد أن تكون صحة الفعل المحكم لديه على كونه فاعلاً عالماً، لايصح في الغائب، لأن من غير الثابت في حق الله تعالى. أن تطابق أفعالُه المواضعة والعادة السابقة، وأفعال الله تجري مجرى الابتداء، ولامواضعة بيننا وبينه ولاعادة ـ أجاب (القاضي): كلا، لأنا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً من حيث صح على أحدهما وتعذر على الآخر، حتى لو صح الفعل الحكيم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين.. إن في أفعال القديم تعالى مايجري الحال فيه على طريقة واحدة،ووتيرة مستمرة، ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لايخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها حتى لايخلق الجماد إلا من الجماد، والبقر إلا من البقر، والغنم إلا من الغنم، وكذلك الثمار لاتخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لايختلف الحال فيها.. وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن إذا أذن في أوقات مخصوصة، لصلوات مخصوصة، فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلاة، كذلك في مسألتنا.

وإذا اعترض معترض آخر: بأن في أفعال القديم مالايظهر فيه الاحكام والاتساق ككثير من الصور القبيحة الناقصة، ـ أجاب (القاضي): إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس بعالم، فلا يصح

الاعتراض، وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم مالا يظهر فيه الاحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادراً فقط.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة؟ أجاب (القاضي): إن الغرض من ذلك غرض حكمي يمثل في أنه لطف لنا في آداء الواجبات، وليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه.[٣٥٠]

ويترتب على ذلك أن يعرف المكلف أن الله تعالى كان عالماً فيما لايزال، لئلا يكون علمه بعلم متجدد محدث وذلك فاسد كما سنرى، وأنه تعالى عالم فيما لايزال لأنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لايصح خروجه عنها بحال من الأحوال، وأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها لأن مامن معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت.

وإذ ثبت أن الله تعالى قادر عالم، فإن العالم القادر لايكون إلا حياً. ولذا فإن الله تعالى عالم قادر حي.

ولكن الانسان إذا كان عالماً قادراً حياً وجب أن يكون جسماً، فهل يصح هذا في صدد الله؟ يقول (القاضي): «هذا الذي ذكرتم إنما وجب في الواحد منا لعلة، وتلك العلة مفقودة في القديم تعالى، وهي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص والمحل المخصوص لابد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه تعالى قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً، وأن وجب كونه حياً».

فإن قيل: إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً، يصح أن يكون مشتهياً ونافراً، فجوزوا مثل ذلك في الغائب، والا فما الفرق؟ أجاب (القاضي): الفرق أن كونه حياً إنما يصح كونه مشتهياً ونافراً بشرط جواز الزيادة

(٣٥٠) ـ المصدر السابق ص ١٥٩.

والنقصان عليه، والزيادة والنقصان لايجوز أن على الله تعالى ،فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتهياً ونافراً.[351]

وجملة القول في صفة الحياة أن على المكلف أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لايزال، ولايجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لابموت ولابما يجري مجرى ذلك.

وينتقل (القاضي) إلى بحث حقيقة اتصاف الله تعالى بأنه سميع بصير مدرك للمدركات ويرى أنه يجب القول بأن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل وسيكون سميعاً بصيراً فيما لم يزل، ولايجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لأن المرجع بذلك ليس إلا إلى كونه حياً لا آفة به، وهذا ثابت للقديم تعالى في كل حال، ولاعبرة لاعتراض من يقول إن الله تعالى مدرك للمدركات جملة ماعدا الألم واللذة، لأن «كونه تعالى مدركاً لما يدركه إنما هو لكونه حياً لا آفة به، وهذا حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها، فيجب أن يكون مدركاً للجميع، أولا يكون مدركاً لشيء منها فأما أن يكون مدركاً لشيء منها دون شيء فلا». وإذا أثار المعترض شبهة: أن الألم إنما يدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لايدركه، - أجاب (القاضي): إن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة في محل الحياة فلأنه حَيٌّ بحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حي لذاته فلا تجب فيه هذه القضية. وصار الحال في الألم كالحال في الحر والبرد، فكما لايقال إنه تعالى لايدركهما لأنهما يدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة، وهذا يستحيل في القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنما وجبت في الواحد منا لأنه حي بحياة، وليس كذلك القديم.[352]

إن الموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام. فلو نظرنا في حقيقة الموجود وجب أن نشير إلى هذه الموجودات، ونحن لانحتاج إلى إقامة الدليل على وجود هذه الموجودات لأننا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار. أما وجود القديم تعالى فإنا لانشاهده بل نحتاج إلى إقامة الدليل عليه، وذلك يرجع إلى أنه قد ثبت كونه عالماً قادراً، والعالم القادر لايكون إلا موجوداً. ولوكان القديم معدوماً لما صح كونه

---

(٣٥١) - المصدر السابق ص ١٦٤.

(٣٥٢) - المصدر السابق ص ١٧٥.

قادراً ولاعالماً. ولو لم يكن تعالى موجوداً فيما لم يزل وحصل وجوده بعد أن لم يكن لاحتاج إلى موجد يوجده، وذلك محال.

الله موجود، وهو قديم. والقديم في أصل اللغة هو ماتقادم وجوده. وأما في اصطلاح المتكلمين فهو مالا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولذلك وصف بالقديم.

«وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً، لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لامحالة. فلو كان القديم تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على مانقوله، أو يتسلسل إلى مالا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، وذلك يوجب أن لايصح وجود شيء من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه». [٣٥٣]

ذهب (أبو علي الجبّائي) إلى أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، يستحقها لذاته. ورأى (أبو هاشم الجبّائي) أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال (أبو الهذيل): إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ماذكره الشيخ (أبو علي)، إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ونبغ (الأشعري) فقال: أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وهذا القول في نظر (القاضي عبد الجبار) يدل على وقاحة (الأشعري) وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين. [٣٥٤] فلو استحق القديم تعالى هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وإن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، وذلك محال، ومأأدى إليه وجب أن يكون محالاً. [٣٥٥]

وعلى هذا لايجوز القول بأنه تعالى عالم بعلم، لأن هذه الصفة، صفة العلم، واجبة لله تعالى بذاته، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة. وكذلك حال صفة الحياة والقدرة. فلو كان تعالى حياً بحياة، والحياة لايصح الادراك بها إلا بعد

---

(٣٥٣) ـ المصدر السابق ١٨١.

(٣٥٤) ـ المصدر السابق ص ١٨٣.

(٣٥٥) ـ المصدر السابق ص ١٩٧.

استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محال. وكذلك الكلام في القدرة، لأن القدرة لايصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض، وذلك لايجوز. (٣٥٦)

ولما فرغ (القاضي) من الكلام على الصفات التي يستحقها الله تكلم فيما يجب نفيه عن الله، وبدأ بإيضاح اتصاف الله بأنه غني، فنفى عنه الحاجة وقال إنما تجوز الحاجة على الأجسام، والله غني على الاطلاق، بل الغني على الاطلاق ليس إلا الله تعالى، والدليل على غنى الله وعدم احتياجه أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إنما تجوز من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيجب أن لاتجوز عليه الحاجة. وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً. (٣٥٧)

ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً. والجسم هو مايكون طويلاً عريضاً عميقاً. والله تعالى ليس بجسم ولايجوز عليه مايجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان. فلو كان الله جسماً ـ ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة ـ لوجب أن يكون الله تعالى مُحْدَثاً مثل هذه الأجسام، والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلين لايجوز افتراقهما في قدم ولاحدوث، وقد عرف خلافه. (٣٥٨)

وقد يثير المخالف شبهاً سمعية مستقاة من آيات قرآنية يحتمل ظاهرها صفة الجسمية. ولكن (القاضي) يسارع إلى تأويلها. من ذلك قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى». (٣٥٩) فالاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والعرش هنا بمعنى الملك. ومنها: «وَلِتُصْنَعَ على عيني» (٣٦٠) فإن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد

---

(٣٥٦) ـ المصدر السابق ص ٢٠١.

(٣٥٧) ـ المصدر السابق ص ٢١٣.

(٣٥٨) ـ المصدر السابق ص ٢١٩.

(٣٥٩) ـ سورة طه ٢٠ / ٥

(٣٦٠) ـ سورة طه ٢٠ / ٣٩.

بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي بعلمي. ومنها قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه»،[٣٦١] أي كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة. ومنها «بل يداه مبسوطتان»،[٣٦٢] فاليد هنا بمعنى النعمة. ومنها «ياحسرتا على مافرطت في جنب الله»[٣٦٣] فالجنب ههنا بمعنى الطاعة. ومنها «والسموات مطويات بيمينه».[٣٦٤] فاليمين هنا بمعنى القوة وهذا كثير ظاهر في اللغة..

ومما يجب نفيه عن الله تعالى أن يكون القديم تعالى عرضاً، والعرض في أصل اللغة هو مايعرض في الوجود ولايطول لبثه سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض. وفي الاصطلاح العرض هو مايعرض في الوجود ولايجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، فالجواهر والأجسام ثابتة باقية لاتنتفي إلا بأضدادها. إن الله لايمكن أن يكون عرضاً لأن الأعراض حادثة، وقد صح أن الله تعالى قديم فكيف يكون عرضاً.

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية. إن المجسمة تقرّ إمكان هذه الرؤية السعيدة إذ لو كان الله تعالى جسماً لصح أن يرى، ولكن الله ليس بجسم حتى يُرى. ولو قال قائل بإمكان الرؤية بالاستناد إلى آية: «رب أرني أنظر إليك»،[٣٦٥] أوّل (القاضي) هذه الآية وحملها على تعذر الرؤية واستدل بالآية الآتية: «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير».[٣٦٦] ولو جازت رؤية الله في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لانراه الآن. «وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئي لما رأى إلا لكونه عليها. والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً».[٣٦٧] والموانع المعقولة موانع من الرؤية

---

(٣٦١) ـ سورة القصص ٢٨ / ٨٨.

(٣٦٢) ـ سورة المائدة ٥ / ٦٧.

(٣٦٣) ـ سورة الزمر ٣٩ / ٥٦.

(٣٦٤) ـ سورة الزمر ٣٩ / ٦٧.

(٣٦٥) ـ سورة الأعراف ٧ / ١٤٢.

(٣٦٦) ـ سورة الأنعام ٦ / ١٠٣.

(٣٦٧) ـ المصدر السابق ص ٢٥٣.

وهي ستة : الحجاب ، والرقة ، والكثافة ، والبصر المفرط ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، وكون محله ينقض هذه الأوصاف ، وشيء منها لايجوز على الله تعالى بحال من الأحوال ، وهذا معنى أن الموانع المعقولة مرتفعة .

ومما يجب نفيه عن الله نفي الثاني ، فالله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه . إن الواحد لفظ قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لايتجزأ ولايتبعض ، على مثل مانقوله في الجزء المنفرد إنه جزء واحد ، وفي جزء من السواد والبياض إنه واحد . وقد يستعمل لفظ الواحد ويراد به أنه يختص بصفة لايشاركه فيها غيره ، كما يقال فلان واحد زمانه . والمقصود بوصف الله بأنه واحد إنما هو المعنى الثاني ، لأن المقصود مدح الله بذلك ، ولامدح في أنه لايتجزأ ولايتبعض ، وإن كان كذلك ، لأن غيره يشاركه فيه . ففي أدلة السمع آيات كثيرة ، نحو قوله تعالى : «لا إله إلا هو» .(٣٦٨) وقد خالف الثنوية بإثبات آلهين : النور والظلمة ، ولكن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غير مضيء ، والأجسام لاتخلو عن الحوادث ولاتنفك عنها ، ومالم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها ، فكيف يجوز أن يكونا قديمين .(٣٦٩) ولو كانا قديمين لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر .

وللنصاري آراء فرعية شتى يجمعها قولهم بالتثليث ، والتثليث هو مما يجب نفيه عن الله تعالى . ويردّ على النصارى في التثليث بأن يقال : إن قولكم إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة ، لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لايتجزأ ولايتبعض ، وقولنا ثلاثة يقتضي إنه متجزىء وإذا قلتم : إنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء : إنه موجود معدوم ، أو قديم محدث . وعلى أنه تعالى ليس بجوهر ، إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً ، وقد ثبت قدمه ، ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم . ولو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال : إنه قادر واحد ثلاثة قادرين ، وعالم واحد ثلاثة عالمين ، وحيّ واحد ثلاثة أحياء . ومتى قالوا : كيف يكون قادراً واحداً ثلاثة قادرين؟

---

(٣٦٨) ـ سورة البقرة ٢ / ١٦٣ . وآيات كثيرة اخرى .

(٣٦٩) ـ المصدر السابق ص ٢٨٥ .

وعالم واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: كما يكون شيء واحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر، فقد ظهر تناقض مايقولونه في ذلك.[370]

جـ العدل:

الأصل الثاني من أصول المعتزلة هو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال الله تعالى، ومايجوز عليه ومالايجوز. والعدل، لغة، مصدر عدل يعدل عدلاً، وقد يذكر ويراد به الفعل، أو يراد به الفاعل. فإذا وصف به الفعل فالمراد به توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه. وإذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة، كقولهم للصائم: صوم، وللراضي: رضا، وللمنورة نور إلى غير ذلك.

إن وصف القديم تعالى بالعدل يعني أنه عدل حكيم، وأنه لايفعل القبيح أو لايختاره، ولايخل بما هو واجب عليه، وأنَّ أفعاله كلها حسنة. فالله تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغنٍ عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذا حاله لايختار القبيح بوجه من الوجوه.

إن الواحد منا إنما لايختار الحسن إلا لجر منفعة، أو دفع مضرّة، لأنه يلحقه بذلك مشقة. فلا جرم لايختاره إلا إذا استجر به نفعاً أو دفع به ضرراً، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً، وكل مايفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه حسناً إلا العقاب، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط. ومن هنا أشبه العقاب في أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسم بذلك، لأنه تعالى لم يُعرف حاله، ولادل عليه، وإنما يوصف الفعل بأنه مباح متى كان هذا سبيله.

ولو حسن الفعل بسبب أنه فعل مأمور، وقبح للنهي، لكان يجب، كما لايقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي، أن لايحسن منه فعل أيضاً لفقد الأمر. وإذا قال معترض: قولكم إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، لايصح لأن الاماتة بالهَرَم والغرق وغيره من الوجوه، يحسن من الله تعالى ويقبح منا، وكذلك فإيلام الأطفال والبهائم يحسن منه، ويقبح منا، فبطل ماذكرتموه ـ أجاب (القاضي): إنما يحسن من الله تعالى الاماتة والايلام لعلة، وتلك العلة مفقودة في حقنا، وهي من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللطف، ويضمن الله

---

(٣٧٠) ـ المصدر السابق ص ٢٩٢

تعـالى في مقـابلهـا من الأعـواض ما يُوفي عليها، حتى لو خيرَ أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة، لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعواض، وليس كذلك الواحد منـا، فإنـه لايعـرف المصلحـة من المفسـدة، حتى يقـال أن الامـاتة والايلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحـة ولايضمن في مقـابلها الأعواض الموفية عليها، ففارق حالنا حال القديم تعالى، حتى لو قدَّرْنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذي يقع منا لقبحُ، أو وقوعه منا على الوجه الذي يقع من الله تعالى لَحَسنُ.

إن في كتاب الله تعالى مايمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحاً، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد. وتحرير الدلالة على ذلك أن الله تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال: «ومـا ربـك بظـلام للعبيـد». [٣٧١] وقـال: «إن الله لايظلم مثقـال ذرة». [٣٧٢] وقـال: «ولايظلم ربك أحداً». [٣٧٣] ولايحسن أن يمتدح بنفي الظلم عن نفسه، وهو غير قادر عليـه، كما أنـه لايحسن من الزَمِن المقعد مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجـيران لما لم يكن قادراً عليـه، كذلـك ههنـاإذ لم يكن القـديم تعـالى قادراً على القبيح، وجب أن لايحسن منه أن يمتدح بترك الظلم.

فإن قيل: أليس أنه تعالى تمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنـه غير قادر عليـه؟ أجـاب (القـاضي): فرقٌ بين الموضعين، فإن أحدهما مدح يرجع إلى ذاتـه، والآخـر مدح يرجـع إلى فعـل من أفعاله، وهما مختلفان في هذا الباب. ألا ترى أنـه لايحسن من الـزمن أن يمتـدح بترك التسلق على ماذكـرنـاه لما لم يقـدر عليه، ويحسن منـه أن يمتـدح بنفي الخـرس عن نفسـه، وإن لم يقدر على ذلك، لما كان أحد المدحين راجعاً إلى ذاته، والآخر راجعاً إلى الفعل، كذلك في مسألتنا. [٣٧٤]

إن المستغني عن القبيـح بالحسن لايفعـل القبيـح. ومثـالـه من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بأن يكون على الشط فإنه قط لايغصب تلك الشـربـة من غيره ولاوجه له إلا استغناؤه بالحسن عن القبيح، وهذه العلة بعينها قائمة

---

(٣٧١) ـ سورة السجدة ٤١ / ٤٦.

(٣٧٢) ـ سورة النساء ٤ / ٣٩.

(٣٧٣) ـ سورة الكهف ١٨ / ٥٠.

(٣٧٤) ـ المصدر السابق ص ٣١٦.

في القديم تعالى، فوجب أن لايختار القبيح. ولو جاز أن يفعل تعالى بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرها، وهذا يوجب جواز أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة، فلا يحسن من العباد عبادته.[٣٧٥]

ذهب المعتزلة إلى القول بأن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. وقد أوضح (القاضي) حقيقة الفعل ليرد على المجبرة أصحاب (جهم بن صفوان) القائلين بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لاتعلق لها بنا أصلاً، لا اكتساباً ولا إحداثاً، وإنما نحن كالظروف لها، وليرد على من قال إن للأفعال تعلقاً بنا من جهة الكسب وهذا هو رأي (الأشاعرة)؛ وقد سوّى فريق من المتكلمين بين المباشر والمتولد، وهذا هو رأي (ضرار بن عمرو)، وقال غيره: إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث الكسب، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه.

الفعل بالحقيقة هو ماوجد وكان الغير قادراً عليه. والفرق بين المحدث والفعل هو أن المحدث يعلم محدثاً وأن لم يُعلم أنَّ له مُحدِثاً، وليس كذلك الفعل، فإنه إذا علم فعلاً علم أن له فاعلاً ما وإن لم يعلمه بعينه.

وإذا أراد أحد أن يعلم الفاعل بعينه ويعبنه وجد لذلك طريقتين: إحداهما أن يختبر حاله فإذا وجد الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه، حكم بأنه فعل له على الخصوص. والطريقة الثانية هي أن يعلم أن هذا المقدور لايجوز أن يكون مقدوراً للقادر بقدرة، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر بذاته، وهو الله تعالى.

والذي يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها، أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حَسَن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولاتجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لايحسن منا أن نقول للطويل: لمَ طالت قامتك؟ ولا للقصير: لمَ قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم: لمَ ظلمت، وللكاذب: لمَ كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده.[٣٧٦]

---

(٣٧٥) ـ المصدر السابق ص ٣٢٠.

(٣٧٦) ـ المصدر السابق ص ٣٣٢.

يقول (القاضي): إن ضروب التصرف يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤ ها بحسب كراهتنا وصارفنا، فلولا أنها محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها. أما فعل المُلْجأ فإنه يقع بحسب قصده وداعيه، غير أن داعيه مطابق لداعي الملجىء: «ولو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه، كما في الحر والبرد، فإنه لما كان طريقه العادة اختلف بحسب البلدان، وهكذا سائر ما طريقه العادة، نحو الاحراق ومايجري مجراه». (٣٧٧)

ومما يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ماهو ظلم وجَوْر، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الظلم هو كل ضرر لانفع فيه ولادفع ضرر، ولااستحقاق، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لايكون ظالماً لما كان في مقابلته من النفع مايوازيه، وكذلك فإن مَنْ شرط إذن الصبي دفعاً للضرر عنه لايكون ظلما لتضمنه دفع الضرر عنه، وكذلك فإن ذم المسيء والمرتكب للقبيح لايكون ظلماً لأنه مستحق.

قال (تعالى): «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، (٣٧٨) وهذا يعني أنه فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا. فلولا أن الكفر والايمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لامعنى لهذا الكلام، ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسوّد، ومن شاء فليبيّض، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا، كذلك في مسألتنا. (٣٧٩)

إن للأفعال متولدات تنشأ عنها، وهي مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه، ولايقع اخرى بأن لايختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه. وكما يضاف السبب إلى الفاعل فكذلك المسبب فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الاضافة، ففيها مايتعلق، به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها مالا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد. (٣٨٠)

---

(٣٧٧) ـ المصدر السابق ص ٣٤٢.

(٣٧٨) ـ سورة الكهف ١٨ / ٢٩.

(٣٧٩) ـ المصدر السابق ص ٣٦٢.

(٣٨٠) ـ المصدر السابق ص ٣٩٠.

الاستطاعة عند المعتزلة هي القدرة على الفعل، وعلى ضده قبل الفعل ولابد من تقدم القدرة على الفعل، أي على مقدورها. وقد تسمى القدرة أو الاستطاعة قوة وطاعة. ولكن الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها، ولهذا لايقال أنه تعالى مطيق، لاستحالة المشقة عليه.

وللقادر على الأمر حالتان: حالة يصح منه إيجاد ماقدر عليه، وحالة لا يصح ذلك. ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً مخلّى، وفي الثانية يسمى ممنوعاً. والممنوع لايكون ممنوعاً إلا بمنع، والمنع هو مايتعذر على القادر لمكانه الفعلُ على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك. وقد يكون المنع بطريق القيد والحبس، أويكون بما يجري مجرى الضد، كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلّى.

إن الكافر تارك للايمان، مشغول بضده، فكأنه قد أُتي في فقد الايمان من جهته، وليس كذلك حال العاجز غير القادر ولا المستطيع، فلا يقال للزمن إنه تارك للعَدْو، ولا المقصوص الجناح إنه تارك للطيران، لما لم يقدرا عليه. وأيضاً، فلا يقال: إن أحدنا تارك لخلق الأجسام والألوان لما لم يقدر عليه.

ومما يدل على أن القدرة تتقدم المقدر أن من قدر على أن يطلق امرأته مثلاً لايخلو: إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق، أو حال وقوع الطلاق. فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق، فهو الذي نقوله. وإن قدر عليه حال وقوع الطلاق، فالطلاق واقع ولايحتاج إلى القدرة. وربما قالوا: من قدر على القاء العصا من يده فلا يخلو: إما أن يقدر عليه قبل وقوع الالقاء، أو حالة الوقوع. فإن قدر قبل الالقاء فهذا هو الذي نقوله، وإن قدر عليه حال الالقاء فالعصا ملقاة فلا يحتاج إلى القدرة.[381]

إن الله عدل، وكونه عدلاً لايقتضي أن ينفى عنه كونه مريداً للمعاصي. ذلك أن الله مريد، ولكنه مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل، لأن القول بإرادة قديمة لله يؤدي إلى جواز التغيير عليه، مادامت الموجودات تتعلق بالارادة، وهي متجددة متغيرة، فلو كانت الارادة قديمة لوقع التغير في ذات الله. وقد أخطأت (النجارية) في قولها أن الله تعالى مريد ذاته، وأخطأت (الأشعرية) في قولها أنه تعالى مريد بإرادة قديمة، وأخطأت (الكُلاّبية) في قولها أنه تعالى مريد بإرادة أزلية. ولكن الارادة في الحق هي

---

(٣٨١) ـ المصدر السابق ص ٤١٥.

جنس الفعل، وجنس الفعل لايحتاج إلى الارادة، فيصح من الله تعالى أن يريد مايريد، وإن لم يرد إرادته «يبين ذلك أن الارادة لاتقع مقصودة، وإنما تقع تبعاً. ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثم مايدعو إليه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحال في غير الأكل. فكيف يجب أن يريد الارادة حتى يلزم عليها مالا يتناهى». (٣٨٢)

وقد فصل المعتزلة بين مايريده الله ومايريده العبد وقالوا بعدم جواز كون المقدور مقدوراً لقدرتين في آن واحد. فإذا قال المخالف: لووقع في العالم مالايريده الله تعالى، أو لم يقع ماأراده، لدل على عجزه وضعفه، كما في الشاهد فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع، أووقع مالم يرده دل على عجزه وضعفه، أجاب (القاضي): أن مايريده الله لايخلو: إما أن يكون من فعل نفسه، أومن فعل غيره. فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لامحالة حتى إنْ لم يقع دل على أنه غير قادر عليه، وإن كان مايريده من فعل غيره: فإما أنْ يريده على طريق الاكراه والحمل، أوعلى طريق الاختيار. فإن أراده على طريق الاكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذي يوصله إلى الحمل والاكراه، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أوضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقصه، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه. (٣٨٣)

وقد يقول معترض: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار، ولن يكون ذلك كذلك إلا وهومريد لما لاتتم المجاهدة إلا به، وهو الكفر. ولكن (القاضي) يجيب بقوله: إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا [يجب] أن يكون مريداً للكفر الذي لاتتم المجاهدة إلا به، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لايجب أن يكون مريداً منهم الزنا ولايجب أن يكون مريداً لما لايتم الاغتسال والتوبة إلا به، وهو الزنا، كذلك في مسألتنا. وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لوأراد إقامة الحد على الزاني والسارق وشارب الخمر، فلا يجب أن يكون مريداً للزنا

---

(٣٨٢) - المصدر السابق ص ٤٥٣.
(٣٨٣) - المصدر السابق ص ٤٦٦.

والسرقة وشرب الخمر الذي لاتجب إقامة هذه الحدود إلا عندها، كذلك في مسألتنا.[٣٨٤]

هل يجوز أن يعذب الله أطفال المشركين بذنوب آبائهم؟ كلا. لأن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير. والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والاهانة. والذي يدل على أنه تعالى لايجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم، والله تعالى لايجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة، ولأنه قبيح، والله تعالى لايفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

وقد ضل كثيرون بصدد الآلام بوجه عام. وحسب (الجبرية) مثلاً أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظلماً واعتباراً، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن. واعتلّوا لذلك بأنه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل مايشاء.

بيد أن (القاضي) يوضح رأيه قائلاً: إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنها تقبح مرة وتحسن اخرى، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أي فاعل كان، وهكذا في القبيح. والألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، واستحقاق. دليل ذلك أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب، ولايستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأُذُنَيْن والحجامة والفصد وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر، ويستحسن منه ذم من أساء إليه، ولاوجه لحسنه إلا الاستحقاق. وأن مايفعله الله تعالى من الآلام لايخلو: إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف. فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من الأعواض مايوفي عليه، وأن يكون

فيه اعتبار المكلفين، ليخرج بالأول عن كونه ظلماً، وبالثاني عن كونه عبثاً. فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً: العوض والاعتبار. إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط، أو لغيره، أو له ولغيره جميعاً.[٣٨٥]

---

(٣٨٤) ـ المصدر السابق ص ٤٧٣.

(٣٨٥) ـ المصدر السابق ص ٤٨٥.

تلكم هي حال الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى، والأعواض المستحقة في مقابلتها. أما مايفعله الواحد منا من الآلام فإنه لايخلو: إما أن يفعله بنفسه أو بغيره:

وإذا كان مفعولاً بنفسه فإما أنْ يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان قبيحاً، نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه لم يستحق عليه العوض أصلاً لاعلى الله ولاعلى غيره، وإن كان حسناً فعلى ضربين: أحدهما ما يستحق عليه العوض، والآخر مالايستحق العوض. الأول: هو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعاً للألم الحاصل من جهة الله تعالى، فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوجه إليها. والثاني: فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد في شهوته وسمنه وماجرى مجراه فإنه لايستحق بذلك العوض أصلاً لاعلى الله ولا على غيره، إذ لاحاجة به إليه. إذا كان مفعولاً بنفسه.

وأما إذا كان مفعولاً بغيره فإنه لايخلو: إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك. ولاتعتبر فيه الزيادة، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلماً وللحق بكونه إحساناً، فإن من مزق على غيره ثوبه ليعطيه في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسناً. وأما إذا كان حسناً فعلى ضربين: أحدهما يستحق عليه العوض، والآخر لايستحق. الأول هو كإقامة الحد على التائب، فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الامام بإقامة الحد عليه امتحاناً وأوجب عليه ذلك. والثاني: فكالحدود التي يقيمها الامام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال، فإن ذلك إيلام حدّ، ولايستحق المؤلم في مقابلته العوض أصلاً، لا على الله ولا على غيره.

ويتبع ذلك أن العوض يتبع حكم الفعل من مباح أو مندوب أو واجب أو ملجىء. أما مثال الاباحة، فهو كذبح البهائم، فإن البهائم إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا ذبحناها، دوننا، من حيث أنه هو المبيح لذلك. ومثال الندب هو كالاضاحي فإنها تستحق العوض على الله تعالى، دوننا، لما كان الله تعالى هو الذي ندبنا إليه. ومثال الايجاب فهو كالهدايا، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحقت العوض عليه تعالى، دوننا. ومثال الالجاء هو أن يلجىء أحدنا صاعقة أو بَرَد

حتى يعـدوَ على زرع غيره فيفسدهُ، فإن صاحب الـزرع يستحق العـوض، إلا أنـه يستحقه على الله تعالى دون من يعدو على زرعه، لأن الله تعالى هو الذي أخذه إلى العدو. (٣٨٦)

لقد ضلّ كثيرون في صدد التكليف، والتكليف إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لايفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لايبلغ الحال به حد الالجاء. والاعلام إنما يكون بخلق العلم الضروري، أو بنصب الادلة، وأي ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى، ولهذا فإنه لايكلف على الحقيقة غير الله تعالى. والتكليف لايجوز أن يكون غرضه الاغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، وقد ثبت إن الله تعالى لايفعل القبيح. وإنما الغـرض من التكليف تعريض المكلف إلى درجة لاتنال إلا بالتكليف، تعريضه للثواب. وإنما حسن التكليف لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع. (٣٨٧)

أمـا اللطف، أو التـوفيق، أو العصمـة كما يسمى أحياناً، فإنه كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو مايكون عنده أقرب إما إلى اختيار [الواجب] أو إلى ترك القبيح. وقد يكون اللطف متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه. فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لايجب، لأنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لايجب، فكذلك اللطف. وإذ كان اللطف مقارناً للتكليف فلا شبهة أيضاً في أنـه لايجب لأن أصـل التكليف إذا كان لايجب، بل القـديم تعـالى متفضل به مبتدأ، فَلأنْ لايجب ماهو تابع له أول، فصح أن ذلك هو المراد بذلك الاطلاق.

إن مايدل عل ذلك يرجع إلى أن الله تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعـريضـه إلى درجـة الثـواب، وعلم أن في مقـدوره مالـو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، والاعاد بالنقض على غرضه وصار الحـال فيـه كالحـال في أحـدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حالـه أنـه لايجيبـه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك ههنا. (٣٨٨)

---

(٣٨٦) ـ المصدر السابق ص ٥٠٣.
(٣٨٧) ـ المصدر السابق ص ٥١٨.
(٣٨٨) ـ المصدر السابق ص ٥٢١.

إن الله تعالى ينفرد بنعم لايقدر عليها سواه، وذلك نحو الاحياء والاقدار وخلق الشهوة والمشتهي وإكمال العقل. ولكن إحدى نعم الله فعل من أفعاله هو القرآن «فالقرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن ولذا يلحق الكلام في موضوعه أصل العدل. والحق أن القرآن كلام الله من أعظم النعم، فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام. وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً، وذهبت (الحشوية) النوابت من الحنابلة إلى أن هذا القرآن المتلو في المحاريب، والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولامحدث، بل قديم مع الله تعالى ورأى المعتزلة أنه القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ماننشده اليوم من قصيدة أمرىء القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن. [٣٨٩]

إلا أن المعجز يدل على صدق ماظهر عليه. وكذا بعث الله إلينا رسولاً ليعرفنا المصالح فلا بد من أن يدعي النبوة، ويظهر عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقب دعواه للنبوة. [٣٩٠] وقد ظهرت معجزات كثيرة على النبي (محمد) من جملتها القرآن الذي يتمثل أعجازه في أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة، والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه، لا لوجه سوء عجزهم عن الاتيان بمثله. [٣٩١]

د ـ الوعد والوعيد:

أوجب المعتزلة على الله الوفاء بوعده بالثواب وبتوعده بالعقاب. ذلك أن المستحق بالأفعال هو المدح والذم ومايتبعهما من ثواب وعقاب. ويشترط (القاضي) في

---

(٣٨٩) ـ المصدر السابق ص ٥٣٠.

(٣٩٠) ـ المصدر السابق ص ٥٦٨.

(٣٩١) ـ المصدر السابق ص ٥٨٦.

استحقاق العقاب شرطين: أحدهما يرجع إلى الفعل، والآخر يرجع إلى الفاعل. أما مايرجع إلى الفعل فهو أن يكون الفعل قبيحاً، ومايرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم الفاعل قبحه أو يتمكن من العلم بذلك. ولهذا فإن الصبي لايستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالماً بقبحه، ولامتمكناً من العلم بذلك. وكذا فإن الثواب يستلزم شرطين أحدهما: يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه، فلا بد من اعتبارهما معاً كما في الذم. ولهذا فإن الصبيان لايستحقون على أفعالهم المدح لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن.

وقد أوجب الله تعالى الواجبات والاجتناب عن المقبحات وعرفنا وجوب مايجب وقبح مايقبح، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والايجاب وجه، ولاوجه له إلا إذا أخللنا به، أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً.

ولو كان التكليف غير واجب لما وعد الله تعالى المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب. وليس يحسن بالله غير ذلك. ولكن الملحدة تثير شبهة بقولها: أن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله تعالى إياه فليس يجوز أن يعاقب، وأكثر مافيه أنه فوت على نفسه النفع، فكيف يحسن من الله تعالى أن يعاقبه لذلك؟ وصار الحال فيه كالحال في الأجير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك العمل، فكما أنه لايحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه، كذلك ههنا. ولكن (القاضي) يجيب بدحض الشبهة قائلاً: إن الله تعالى لايعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف، وإنما يعاقبه لاقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب، ذلك وجه استحقاق العقاب كما في الذم. ألا ترى أن العقلاء لايذمون المخلّ بالواجب، والفاعل للقبيح، على تفويت النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمونه لاخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح، فكذلك في العقاب

الثواب والعقاب كلاهما يتبعان الاستحقاق. فإن قيل: إذا جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي وجب أن يكون مثاباً معاقباً في حالة واحدة. وهذا محال بيد أن (القاضي) يجيب بقوله: اجمعت الأمة على أن لا دار غير الجنة والنار، فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لايخلو حاله من أحد الأمرين: فأما أن يدخل النار وذلك ظلم وإما أن يدخل الجنة، ثم لايخلو حاله وقد دخل الجنة: أما إن يثاب وذلك لايجوز، لأن أثابة من لايستحق الثواب قبيح، والله تعالى لايفعل القبيح، وأما أن

يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين، وذلك مما لايصح أيضاً. وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز حاله عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لاتتساوى طاعات المكلف ومعاصيه. وقد خالف في هذه الجملة ا لصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها «الأعراف» وعلى هذا قوله تعالى: «ونادى أصحابُ الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم». [٣٩٢] وذلك مما لاوجه له لأنه خرق الاجماع. وأما الأعراف المذكورة في القرآن فإنها مواضع في الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما في: عرف الديك، وعرف الدابة، وغيرهما.

ويردف (القاضي) في إثر نفيه إمكان تساوي الطاعات والمعاصي مساواة مطلقة فينظر في مشكلة الاحباط والتكفير ويقول: أعلم أن المكلف لايخلو: إما أن تخلص طاعاته ومعاصيه، أويكون قد جمع بينهما. وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو: إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر، فإنه لابد من أن يسقط الأقل بالأكثر. وبقول آخر: إن المكلف لايخلو: إما أن يستحق الثواب أوأن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدراً واحداً، أويستحق من أحدهما أكثر مما يستحق الآخر، لايجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدراً واحداً لما قد مرَّ، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر، فإن الأقل لابد من أن يسقط بالأكثر ويزول، وهذا هو القول بالاحباط والتكفير. [٣٩٣] وقد اتفقت الأمة على اشتمال أفعال العباد معاصي متفاوتة. قال (تعالى): «وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان». [٣٩٤] فرتب المعاصي على هذا الترتيب؛ بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي، وثناه بالفسق، وختم بالعصيان، فلا بد أن يكون في المعاصي صغيراً كما أن فيها كبيراً. وقد أوجب معتزلة (بغداد)، بوجه خاص، أن يفعل الله تعالى بالعصاة مايستحقونه لامحالة، وقالوا لايجوز أن يعفو الله عنهم، وخالفهم (القاضي) في قوله بأن العقاب حق لله تعالى على الخصوص، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه وإليه استبقاؤه، كالدَّيْن، فإنه لما كان حقاً

---

(٣٩٢) - سورة الأعراف ٧ / ٤٧.

(٣٩٣) - المصدر السابق ص ٦٢٤.

(٣٩٤) - سورة الحجرات ٤٩ / ٧.

لصاحب الدين خالصا، ولم يتضمن اسقاط حق ليس من توابعه وكان له استيفاؤه كان له أن يسقطه كما له أن يستوفيه، كذلك في مسألتنا.[٣٩٥]

الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى، ولاينفعه ثواب إيمانه بالله وبرسوله بعد ارتكاب الكبيرة إلا إذا تاب. فلو علم الفاسق أنه لايعاقب، وإن ارتكب الكبيرة، أغراه ذلك على القبيح وكان في حكم من يقول له: افعل، لابأس عليك. لقد نصت آية: «إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون».[٣٩٦] والمجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معنيّين بالنار، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه، فلما لم يبيّنه دلّ على أنه أرادهما جميعاً.[٣٩٧]

هـ ـ المنزلة بين المنزلتين:

يتناول هذا الأصل بحث الأسماء والأحكام، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين. ومعنى قولنا أنه كلام في الأسماء والأحكام يرجع إلى أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لايكون اسمه اسم الكافر، ولااسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولاحكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الثالث يسبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين.

إذا استحق المكلف الثواب على طاعته كان من أولياء الله، ويسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً. وإن استحق العقاب على عصيانه كان من أعداء الله، ولايخلو من أن يستحق العقاب العظيم أو عقاباً أدنى من ذلك. فإن كان مستحقاً للعقاب العظيم سمى كافراً، والكفر أنواع: من ذلك النفاق، وهو أن يُسرَّ صاحبه خلاف مايظهره ومنه الارتداد، وهو أن يكون مؤمناً ثم يخرج عنه إلى الكفر، ومنه: التهود والتنصر والتمجس. وإن استحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً.[٣٩٨] وهو صاحب المنزلة بين المنزلتين. وهو لايسمى مؤمناً بخلاف رأي (المرجئة) ولايسمى كافراً بخلاف رأي (الخوارج).

---

(٣٩٥) ـ المصدر السابق ص ٦٤٥.

(٣٩٦) ـ سورة الزخرف ٤٣ / ٧٤.

(٣٩٧) ـ المصدر السابق ص ٦٦٠.

(٣٩٨) ـ المصدر السابق ص ٦٩٨

إن الكفر في أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية، ومنه سمي الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا، وسمي الزراع كافراً لستره البذرة في الأرض. قال الله تعالى: «ليغيظ بهم الكفار»[399] أي الزراع. وفي الشرع الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وكأنه جحد نعم الله وأنكرها ورام سترها. ولايجوز أن يسمى صاحب الكبيرة كافراً لأنه لايستحق العقاب العظيم ولاتجري عليه هذه الأحكام. أما المنافق ـ في اصطلاح الشرع ـ فإنه من يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الاسلام في حين أن صاحب الكبيرة ليست هذه حاله. وليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم أن يشاركه في الاسم. فالفاسق لايستحق الذم والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق، فإن المنافق يستحق أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه، وليس كذلك صاحب الكبيرة.[400]

و ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يرى (القاضي) أن لاخلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا مايحكى عن شرذمة من الامامية «لايقع بهم وبكلامهم اعتداد».[401] والغرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لايضيع المعروف ولايقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لايجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر في العقول، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: «وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله».[402] الآية. فبدأ أولاً، باصلاح ذات البين، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها حسب ما ذكرناه.

هناك فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به، ولايلزمنا حمل من ضيعه عليه، حتى ليس يجب علينا أن نحمل

---

(٣٩٩) ـ سورة الفتح ٤٨ / ٢٩.

(٤٠٠) ـ المصدر السابق ص ٧١٥.

(٤٠١) ـ المصدر السابق ص ٧٤١.

(٤٠٢) ـ سورة الحجرات ٤٩ / ٩.

تارك الصلاة على الصلاة حملاً، وليس كذلك النهي عن المنكر، فإنه لايكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط، حتى نمنعه منعاً، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين، فإن لم ينته خشّنا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك.

إن المعروف ينقسم إلى مايجب، وإلى ماهو مندوب إليه: ولهذا فإن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لايزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب. وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، فإن النهي إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع. [٤٠٣] ولافرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب، أي مما لايمكن الاطلاع عليها لأنها أمور مغيبة عنا، وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنها، إذ النهي عنها إنما وجب لقبحها، والقبح يعمها. ولكن لايجب النهي عن أفعال القلوب لأنه مامن سبيل إلى الاطلاع عليها لأنها مغيبة عنا، إلا إذا أمكن الاطلاع عليها كالاطلاع على بعض الاعتقادات الخاطئة الفاسدة، وإذ ذاك يلزم النهي عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من المناكير. [٤٠٤]

ويتصل الكلام في الامامة بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن أكثر مايدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لايقوم به إلا الأئمة.

ثم أن الكلام في الأئمة يقع في خمسة مواضع: أحدهما في حقيقة الامام؛ والثاني فيما له ولأجله يُحتاج إلى الامام، والثالث في صفات الامام، والرابع في طرق الامامة، والخامس في تعيين الامام.

الامام، من حيث حقيقته، هو، في أصل اللغة، المقدم، سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً. وأما في الشرع فقد جعله اسماً لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لايكون فوق يده يد، احترازاً عن القاضي والمتولي فإنهما يتصرفان في أمر الأمة ولكن يد الامام فوق أيديهم.

أما فيما له ولأجله يحتاج إلى الامام فهو أن الامام إنما يُحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد، وحفظ بيضة البلد، وسدّ الثغور، وتجييش الجيوش، والغزو،

---

(٤٠٣) ـ المصدر السابق ص ٧٤٥.

(٤٠٤) ـ المصدر السابق ص ٧٤٧

وتعديل الشهود، ومايجري هذا المجرى، وقد ذهبت الامامية إلى أن الامام إنما يحتاج إليه لتُعرف من جهته الشرائع، والذي يدل على فساد مقالتهم هذه هو أن الشرائع معروفة أدلتها من كتاب الله تعالى وسنّة الرسول عليه السلام واجماع أهل البيت وإجماع الأمة، فأي حاجة بالأمة إلى الامام؟ وإن إجماع الأمة حجة لقوله (ﷺ): عليكم بالسواد الأعظم، وقوله: لاتجتمع أمتي على الضلالة.

أما صفات الامام التي بها يصلح للامامة فهي أن يكون من منصب مخصوص، وأن يكون مبرزاً في العلم، مجتهداً، بحيث يتمكن من مراجعة العلماء وترجيح أقوال بعضهم على البعض، وأن يكون عفيفاً ورعاً، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات في الأمور، فلأنه لو لم يكن كذلك لم يمكنه تجييش الجيوش وسدّ الثغور والغزو إلى ديار الكفرة.

وقد اختلف في طرق الامامة. (فالخوارج) يرون أن طريق الامامة الغلبة، و (العباسية) قالت: طريقها الارث. وقالت (الامامية) و(البكرية) إن طريقها النصر. ورأى (الجاحظ) إن الطريق إلى الامامة إنما هو كثرة الأعمال. وأما (القاضي) فيرى أن طريق الامامة هو الاجماع. يقول: «لاخلاف بين الأمة إن من انتدب لنصرة الاسلام ونابذ الظلمة وكان مستكملاً للشرائط المذكورة من قبل فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له.

ويعلن (القاضي) مذهبه في تعيين الامام بقوله: اعلم أن مذهبنا أن الامام بعد النبي (ﷺ) (علي بن أبي طالب)، ثم (الحسن)، ثم (الحسين)، ثم (زيد بن علي)، ثم من سار بسيرتهم. . ثم يقول: «وعند المعتزلة أن الامام بعد رسول الله (ﷺ) (أبو بكر) ثم (عمر) ثم (عثمان) ثم (علي) عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم ولهذا تراهم يعتقدون أمامة (عمر عبد العزيز) لما سلك طريقهم.»[٤٠٥]

وقد اتفقت (الزيدية) على أن الطريق إلى إمامة (علي بن أبي طالب) و (الحسن) و(الحسين) عليهم السلام النص الخفي، وإن الطريق إلى إمامة الباقين الدعوة والخروج. ثم اختلفوا في أنه هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟ فقال بعضهم: يجب تفسيقه وهم (الجارودية)؛ وقال آخرون لايجب، وهم

---

(٤٠٥) المصدر السابق ص ٧٥٨.

(الصالحية). وأما (الامامية) فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلي الذي يكفر من أنكره ويجب تكفيره، فكفروا لذلك صحابة النبي عليه السلام. وقد وافقتهم (البكرية) و(الكرامية) في أن طريق الامامة هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي (عليه السلام) (أبو بكر)، وإليه ذهب (الحسن البصري).[406]

وإذا كان الأفضل من الناس في الشرع هو الأكثر ثواباً، فإن المعتزلة ترى أن أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) (أبو بكر) ثم (عمر) ثم (عثمان) ثم (علي) عليه السلام إلا (واصل بن عطاء) فإنه يفضل أمير المؤمنين على (عثمان) فلذلك سموه شيعياً. وأما (أبو علي) و(أبو هاشم) فقد توقفا في ذلك وقالا: مامن خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثلها مذكور لصاحبه. وذهب (أبو عبد الله البصري) إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) (علي بن أبي طالب) ثم (أبو بكر) ثم (عمر) ثم (عثمان). وقال (القاضي) أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين (علي) عليه السلام.[407]

---

(٤٠٦) ـ المصدر السابق ص ٧٦١.

(٤٠٧) ـ المصدر السابق ص ٧٦٧.

خاتمة

تأثر المعتزلة وتأثيرهم

أولاً : تأثر المعتزلة :

١ ـ رأي مؤرخي الفرق :

إذا رسمنا المنحنى البياني لتطور الفكر الكلامي في الثقافة العربية الاسلامية، واتخذنا كاشف هذا التطور المضي قدماً في التحول من حرية التفكير شطر الفكر الحر ألفينا المعتزلة يشغلون بلا ريب منزلة الأوج في هذا المنحنى، بالرغم من تعقد مركّباته، واشتباك أواصرها. وقد أوضحت دراستنا البيئة الفكرية الاسلامية التي سبقت ظهور حركة الاعتزال وواكبت تطورها ونماءها بالاشارة إلى مشكلة التقليد والتجديد، أومسألة الاتباع والابداع، ووجدنا الاجتهاد بالرأي نبراس التفكير المتحرر في الثقافة الاسلامية، وقمنا بعدئذٍ بجولة توقفت أمام أشهر ممثلي الحركة الاعتزالية ثم حلّلنا بنية تفكيرهم المشترك واستخلصنا أبرز خصائصه وميزنا في معركة التحرر المنزع العقلي والمنزع الانساني وأشرنا إلى خصائص الفكر الاعتزالي الانتقادي فالعلمي، ونعتقد أن من المفيد أن نختم بحثنا بوقفة حول تأثر الاعتزال بغيره من المذاهب والأفكار السابقة والمواكبة من جهة، إن كان قد تأثر، وبتأثيره في جدل التطور الكلامي في الثقافة العربية الاسلامية وفي غيرها، وهذه الثقافة العربية الاسلامية لاتنسلخ، ولا «تعزل» من قبل الاعتزال وبعده، عن مجرى تاريخ الثقافة الانسانية العام.

آ ـ الأشعري :

لنبدأ كلامنا على تأثر المعتزلة بسواهم بالماعة إلى آراء أشهر مؤرخي الفرق الاسلامية.

يتحدث (الأشعري) عن «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين». ويبين اختلافهم بعد نبيهم (ﷺ) في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضاً وبرىء بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، بدل أن يجمع الاسلام بينهم ويشتمل عليهم، وقد اختلف المسلمون في رأيه عشرة أصناف، ونيف، وهذه هي أسماء فرقهم: الشيع والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية و الحسينية والبكرية والعامة وأصحاب الحديث والكلّابية أصحاب (عبد الله بن كُلّاب القطان). ويشرح (الأشعري) قول المعتزلة في التوحيد وغيره، ويشير إلى تأثر بعضهم ببعض أو موافقة بعضهم على رأي بعض آراء الفرق الاسلامية الاخرى، ولكنه لايذكر البتة أنهم أخذوا عن غير المتكلمين من المسلمين، أو أنهم تأثروا بغيرهم من المسلمين أو من غير المسلمين. وغاية مايذكر في بعض الاماكن من كتابه لايخرج عن الماع إلى رأي بعض الفلاسفة من أهل النظر، وبدون أن يربط بين أقوال الفلاسفة وأقوال مفكري المعتزلة ربطاً تاريخياً أو علمياً. مثال ذلك ماذكر في مناقشة نظرية الطفرة «النظّامية» ومناقشة أكثر أهل الكلام لها، بما فيهم (أبو الهذيل العلّاف) وغيره. يقول (الأشعري): «وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله (بالطفرة)، منهم (أبو الهذيل) وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمرّ بها قبله، وقالوا: هذا محال لايصح.. وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه، من الفلاسفة وغيرهم وقالوا: أن الحجرين إذا أُرسلا سبق أثقلهما..».[1]

ب ـ الباقلاني:

وفي كتاب «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» يناقش (الباقلاني) سائر أهل الملل المخالفين لملة الاسلام من اليهود والنصارى والمجوس وأهل التثنية وأصحاب الطبائع والمنجمين، كما يناقش ماشجر من خلاف بين أهل الحق وأهل التجسيم والتشبيه وأهل القدر والاعتزال والرافضة والخوارج. ولكنه لايشير إلى تأثر المتكلمين من أهل الاسلام إلا بزملائهم من المتكلمين المسلمين.

جـ ـ البغدادي:

أما (البغدادي) في كتاب «الفرق بين الفرق». فإنه يرى أن جميع الفرق الاسلامية فرق ضلال باستثناء فرقة واحدة هي الفرقة الناجية أو أهل السنة والجماعة،

---

(١) ـ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٨.

أهـل الحق أو الأشعـريـة . وعنده أن القدرية المعتزلة عن الحق قد افترقت عشرين فرقة كل فرقـة منها ، كما يقول ، تكفّر سائرها ، وتضاف إليها فرقتان ليستا من فرق الاسلام وأن انتسبتـا إليـه وهما الخـابطيـة والحـماريـة . وعنـدمـا تحدث المؤلف عن (واصـل بن عطـاء) و (عمـرو بن عبيـد) و (أبي الهـذيـل العـلاّف) لم يذكر أنهم تأثروا بمذاهب من ملل غير المسلمـين . ولكنـه ذكـر أن (النظّـام) عاشـر في زمـان شبـابـه قومـاً من الثنـوية وقوماً من السمنّية القائلين بتكافؤ الأدلة وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة ثم خالط (هشام بن الحكم) فأخـذ عن (هشـام) وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لايتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهـم أحد قبله وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العـدل لايقـدر على فعل الجور والكذب ، وأخذ عن (هشام بن الحكم) أيضاً قوله بأن الألـوان والطعـوم والـروائـح والأصـوات أجسام ، وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسـام في حيـز واحـد ، ودون مذاهـب الثنـوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الاسلام . وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف فأنكـر أعجـاز القـرآن في نظمـه وأنكـر ماروي في معجـزات نبينا (ﷺ) من انشقـاق القمـر ، وتسبيـح الحصى في يده ، ونبـوع المـاء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجـزات نبينـا إلى انكـار نبـوتـه .[2] وقـد قال (النظّام) إن الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد وأن الأجسام ضربان : حي وميت ، وأن الحي منها يستحيل أن يصير ميتاً ، والميت يستحيـل أن يصـير حياً ، وإنما أخذ هذا القول من الثنوية البرهمية الذين زعموا أن النور حي خفيف من شأنه الصعود أبداً ، وأن الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل أبداً ، وأن الثقيل الميت محال أن يصير خفيفاً ، وأن الخفيف الحي محال أن يصير ثقيلاً ميتاً .[3]

ويذهـب (البغدادي) في إيضاح مايراه من صلة بين آراء (النظّام) وبين الثنوية ، إلى القـول بأن رأي النظّـام القـائل بأن الجنس الواحد لايكون منه عملان مختلفان كما لايكـون من النـار تسخـين وتبريد ، ولا من الثلج تسخين وتبريد ، ليس هذا الرأي إلا «تحقيق قول الثنـويـة أن النـور يفعـل الخـير ولايكـون منـه الشـر . والظلام يفعل الشر ولايكون منه الخير لأن الفاعل الواحد لايفعل فعلين مختلفين كما لا يقع من النار تسخين

(٢) ـ الفرق بين الفرق ص ٧٩ .

(٣) ـ المصدر السابق ص ٨٣ .

وتبريد ولامن الثلج تسخين وتبريد. وأما قول (النظّام) بأن الروح إذا كان فارق الجسد ارتفع ويستحيل منه غير ذلك فإنه، في نظر (البغدادي) «بعينه قول الثنوية إذ الذي شاب من أجزاء النور بأجزاء الظلمة إذا انفصل منها ارتفع إلى عالم النور، فإن كان يثبت فوق السماء نوراً تتصل به الأرواح فهو ثنوي، وإن كان يثبت فوق الهواء ناراً يخلص إليها النيران المرتفعة في الهواء فهو من جملة الطبيعيين الذين زعموا أن مسافة الهواء في الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلاً وفوقها نار متصلة بفلك القمر يلحق بها مايرتفع من لهب النار، فهو إما ثنوي، وإما طبيعي يدلس نفسه في غمار المسلمين». [4]

وبينا يؤكد (البغدادي) تأثر (النظّام) بالمانوية والدهرية والثنوية وأصحاب الطبائع والبراهمة والسمّنية نجده لايذكر إلا تأثر المعتزلة بعضهم ببعض حين يتحدث عن (الأسواري) و(معمّر بن عبّاد السلمي)، رأس الملحدة وذنب القدرية كما يقول، وعن (بشر بن المعتمر) و(الفوطي) و(المردار) و(الجعفرين) وكلاهما للضلالة رأس وللجهالة أساس، وعن (الاسكافي) و(ثمامة بن أشرس) و(الشحّام) و(الخياط) و(الكعبي) و (الجبائيين)، وإذ يفصّل القول في مذهب (الجاحظ) لايشير إلى أنه تأثر بغير المعتزلة من المتكلمين إلا عندما يتحدث عن كتابه «طبائع الحيوان» فيقول: «ومن كتب (الجاحظ) «طبائع الحيوان» وقد سلخ فيه معاني كتاب «الحيوان» لارسطا طاليس وضم إليه ماذكره (المدائني) من حكم العرب وأشعارها في «منافع الحيوان». [5]

وقد خص (البغدادي) في كتاب «أصول الدين» المعتزلة القدرية بفقرة أبان فيها أن من الواجب تكفير كل زعيم من زعمائهم كما رأينا، وأبان أن الأشاعرة أصحابه قد اختلفوا في الحكم على المعتزلة فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبي (ﷺ): القدرية مجوس هذه الأمة، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين، [6] ولكنه لم يشر إلى أن أفكارهم التي استحقوا عليها مثل هذا «الذم» إنما تأثروا في قولهم بها بمذاهب معينة من مذاهب غير المتكلمين المسلمين.

د ـ الاسفراييني:

وقد عمد (أبو المظفر الاسفراييني) في كتاب «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» إلى دراسة مقالات الفرق الاسلامية التي بدأ الخلاف

---

(٤) ـ المصدر السابق ص ٨٣.

(٥) ـ المصدر السابق ص ١٠٦.

(٦) ـ أصول الدين ص ٣٣٧.

يظهر بظهورها بعد المصطفى وفي أيام الصحابة أو قريبا من عهدهم . وقد نهج في كلامه على القدرية المعتزلة نهج (البغدادي) في كتابه «الفرق بين الفرق» فلخص مااتفق عليه جميعهم «من مساويء فضائحهم» ولم يذكر تأثرهم بغيرهم ثم أخذ يتكلم عن فرقهم فرقة فرقة ولم يضف شيئاً على ماذهب إليه (البغدادي) بل أوجز الاشارة إلى تأثر (النظّام) و (الجاحظ) فقال عن الأول إنه كان يصحب الثنوية والسمّنية الذين يقولون بتكافؤ الفرص في حداثة سنه، وفي حال كهوليته كان يصحب ملحدة الفلاسفة وقد أخذ منهم قولهم بأن أجزاء الجزء لاتتناهى ؛ وقال عن (الجاحظ) إنه سرق أصول كتابه «طبائع الحيوان». من كتاب (ارسطا طاليس) ومن كتاب (المدايني) الذي صنفه في منافع أصناف الحيوان، ولم يورد فيه شيئاً من كيسه ولا من ذات نفسه إلا أبياتاً ضمها إليها قالتها العرب في معانيها، زين بها حشو كتابه» .[٧]

هـ ـ الجويني :

ويناقش (أمام الحرمين الجويني) في «كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» المعتزلة خاصة، ومن تابعهم من أهل الاهواء، ويتحدث باسم مذهب أهل الحق، ويعلن أن أهل الملل اتفقوا على «ذم القدرية ولعنهم وقد قال رسول الله (ﷺ) «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً» ولكنه لايشير البتة إلى أنهم تأثروا بغيرهم من فرق غير المسلمين، وإنما يقتصر المؤلف في الواقع على اعتناق وجهة نظر كلامية أكثر منها تعلقاً بتاريخ الفرق الاسلامية، شأنه في هذا شأن (الباقلاني) في كتاب «التمهيد» .

و ـ ابن حزم :

أما (ابن حزم)، الظاهري المنزع، فإنه يبدأ كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل». بالكلام على رؤوس الفرق المخالفة للاسلام، أي على المذاهب الفلسفية المختلفة، ويناقش أصحابها، ويردّ عليهم، ويبين رأيه أخيراً في أن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس، وهذا نفسه، لاغيره، هو الغرض في الشريعة.[٨] ثم يتبع النهج ذاته في تصديه لمعتقدات اليهود والنصارى، قبل أن يتحدث عن نحل أهل الاسلام وافتراقهم فيها وإيراد ماشغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نحلته وإيراد البراهين الضرورية

---

(٧) ـ التبصير فقي الدين ص ٤٣ وص ٥٠ .

(٨) ـ الفصل ج ١ ص ٧٩.

على ايضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعل في الملل. وعنده أن فرق المفرّين بملة الاسلام خمسة وهم أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق.[٩] وقد تحدث في فصول كثيرة عن «شنع المعتزلة» وفضح حماقاتهم ولم يتردد في وصف نظرية الأحوال التي قال بها (أبو هاشم الجبّائي) وهو كبير المعتزلة وابن كبيرهم بأنها أفك تقشعر منه ذوائب المؤمن، وأنه جعل الله حاملاً للأعراض، وأن قوله لكفر صراح، وقائله «نذل». أما المعتزلة، جملة، فإنها فرقة تلاعب بها إبليس. يقول (ابن حزم) فاعجبوا لتلاعب إبليس بهذه الفرقة الملعونة وسلوا الله العافية من أن يكلكم إلى أنفسكم، فحق لمن دينه أزرى به لايقدر على أن يهديه ولا على أن يضلّه أن يتمكن الشيطان منه هذا التمكن ولعمري أن هذا السؤال قد لزم أصل المعتزلة المضلّ لهم ولمن التزمه والمورد لجميعهم نار جهنم».[١٠] ولكن (ابن حزم) لم يشر البتة إلى أن المعتزلة قد تأثروا بآراء ومذاهب أية فرقة من فرق الفلاسفة أو أهل الملل غير ملة المسلمين.

ز ـ الشهرستاني:

ويعلن (الشهرستاني) في كتاب «الملل والنحل» أنه أطلع على مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل ووقف على مصادرها ومواردها ثم أراد أن يجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ماتدين به المتدينون، وانتحله المنتحلون، ولخص في كلامه على المعتزلة، مايعم طائفتهم أولاً، وذكر بعدئذٍ مايختص بطائفة طائفة منهم ورأى أن مقالة (واصل بن عطاء) بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة كانت مقالة غير نضيجة في بدئها ثم شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً. ولما قال (أبو هاشم الجبّائي) فيما بعد بأنهما حالتان مال (أبو الحسين البصري) إلى ردهما إلى صفة واحدة، وذلك عين مذهب الفلاسفة وقد ردّ (الشهرستاني) مذهب (العلاّف) إلى عشر قواعد وأشار إلى أنه اقتبس الرأي من الفلاسفة في القاعدة الأولى وحدها وهي قاعدة القول بأن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، هي بحياة وحياته ذاته، «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن

---

(٩) ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٨٨.

(١٠) ـ المصدر السابق ج ٤ ص ١٥٢.

ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم.»[11]

يقـول (الشهـرستـاني): طالع (النظّام) كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكـلام المعتـزلـة، وانفـرد عن أصحـابـه بمسـائـل، منهـا قولـه أن أفعـال العباد كلها حركـات فحسب، والسكـون حركـة اعتـماد، والعلوم والارادات حركـات النفس. ولم يرد بهذه الحـركـة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغير كما قالت الفلاسفة من اثبات حركـات في الكيف والكم والـوضـع والأين والمتى إلى أحوالها. ومنها قول (النظّام) إن الانسـان في الحقيقـة هو النفس والـروح، والبـدن آلتهـا وقـالبهـا، وهـذا بعينـه مقالة الفـلاسفـة، غير أنـه تقـاصـر عن إدراك مذهبهم فما إلى قول الطبيعية منهم أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم.. وقـد وافق (النظّـام) أيضاً الفلاسفة في نفي الجزء الذي لايتجزأ، وأحدث القـول بالطفـرة ووافق (هشـام بن الحكم) في قوله أن الألوان والطعوم والروائح أجسام وأخذ القول بأن الله أكمن أولاد آدم بعضها في بعض من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين.

أمـا (معمّـر بن عبّـاد) فإنه كان يذهب إلى أن الارادة من الله تعالى للشيء غير الله وغيرء خلقه للشيء وغير الأمر والأخبار والحكم فأشار إلى أمر مجهول لايعرف وقال ليس للانسـان فعـل سوى الارادة مبـاشرة كانت أوتوليداً، وأفعاله التكليفية من القيام والقعـود والحـركـة والسكـون في الخـير والشـر كلهـا مستندة إلى إراداته لا على طريق المباشرة ولا على التوليد، وقد بنى (معمّر) مذهبه، كما يقول (الشهرستاني)، على قول الفلاسفة، فأخذ منهم هذا القول حيث قضوا بإثبات النفس الانساني أمراً ماهو جوهر قائم بنفسـه ولامتحيـز ولامتمكن. ولمـا كان ميل (معمّر) إلى مذهب الفلاسفة فقد ميّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده، وقال أن فعل النفس هو الارادة فحسب. والنفس إنسـان. ففعـل الانسـان هو الارداة، ومـاسوى ذلك من الحـركـات والسكنـات والاعتـمادات فهي من فعـل الجسد. ونسب (الشهرستاني) إلى (معمّر) كلاماً غير معقول انتهى إليه من جراء ميله إلى الفلاسفة القائلين أن علم الله

(11) ـ الملل والنحل ج ١ ص ٦٢.

ليس علماً انفعالياً أي تابعاً للمعلوم بل علمه فعلي فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذي أوجب الفعل.(١٢)

لقد كان (الجاحظ) من فضلاء المعتزلة، والمصنّف لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط وروّج بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة. ويؤكد (الشهرستاني)، بعد هذه الالماعة، أن (الجاحظ) قال بإثبات الطبائع للاجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها، ومذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين أكثر منه إلى الالهيين».(١٣)

ولما انفرد (أبو علي الجبّائي) وابنه (أبو هاشم) بإثبات إرادات حادثة لا في محل يكون الباريء تعالى موصوفاً مريداً وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناءاً لا في محل إذا أراد أن يفني العالم، وأن أخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث تعالى أيضاً لا في محل.. فإن (الشهرستاني) يقرّ بأن ذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هو جوهر لا في محل ولا في مكان وكذلك النفس الكلية والعقول المفارقة، ولكن (الشهرستاني) لا يؤكد بأن (الجبّائيين) أخذا ذلك عن الفلاسفة. ومن تلاميذ (أبي هاشم) (أبو الحسين البصري) الذي انفرد بمسائل ويصفه (الشهرستاني) بأن «له ميلاً إلى مذهب (هشام بن الحكم) بأن الأشياء لاتعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه روج كلامه على المعتزلة فراج عليهم لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب.(١٤)

يتضح مما سبق أن أحداً من مؤرخي الفرق الاسلامية، من أهل السنّة والجماعة، لم ينسب إلى أحد من المعتزلة أخذه عن الديانتين السماويتين السابقتين شيئاً، ولا أنه تأثر بمعتقد اليهود والنصارى، وإنما اكتفى (الأشعري) بالاشارة إلى أن كثيراً من أهل النظر والفلاسفة أنكروا نظرية الطفرة لدى (النظّام) ولم يلمع إلى أية صلة مماثلة في أي مكان آخر. وذكر (البغدادي) أن (النظّام) عاشر في شبابه قوماً من الثنوية والسمّنية ثم خالط قوماً من ملحدة الفلاسفة كما خالط (هشام بن الحكم) فوصل إلى آراء تحقق قول الثنوية أو تطابقها. كما ذكر أن (الجاحظ) تأثر في كتاب

---

(١٢) ـ المصدر السابق ص ٩١.

(١٣) ـ المصدر السابق ج ١ ص ١٠٢.

(١٤) ـ المصدر السابق ج ١ ص ١١٢.

«طبائع الحيوان» بكتاب (أرسطو) وكتاب (المدايني). ولم يضف (الاسفراييني) إلى رأي (البغدادي) شيئاً.

أما (الشهرستاني) فإنه ينسب إلى أتباع (واصل بن عطاء) اطلاعهم على كتب الفلاسفة قبل انضاجهم نفي الصفات الالهية، وأن (العلّاف) قد اقتبس الرأي من الفلاسفة في قوله بأن صفات الله هي ذات الله، وأن (النظّام) طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة كما وافق (هشام بن الحكم) في أن الألوان والطعوم والروائح أجسام وأنه أخذ نظرية الكمون من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة؛ وأن (معمّر بن عبّاد) مال إلى الفلاسفة كما مال (الجاحظ) إليهم، ولكن هؤلاء الفلاسفة جميعاً هم من الفلاسفة الطبيعيين دون الالهيين. وأما (الجبّائيان) فقد جاءا، في نظر (الشهرستاني) بما يقرب من مذهب الفلاسفة، وانفرد (أبو الحسين البصري) بأنه فلسفي المذهب وأنه مال إلى (هشام بن الحكم) وأنه روج كلامه على المعتزلة فراج عليهم.

وجدير بالملاحظة أن هذه الاشارات إلى تأثر المعتزلة بالفلاسفة، الفلاسفة الطبيعيين، أو بقوم من ملحدة الفلاسفة، أو تأثرهم بـ (هشام بن الحكم) جاءت كلها في معرض مناقشة أهل السنّة والجماعة لآراء خصومهم من المعتزلة، أو القدرية، أو القدرية المعتزلة كما يقول (البغدادي) بوجه خاص. ولذا فإن من الواجب مراعاة هذا الجو الجدلي عندما يريد الباحث أن يستخلص دلالة تاريخية صحيحة على تأثر مفكري المعتزلة بمن سبقهم أو واكب تطور تفكيرهم من أصحاب المذاهب والآراء الفكرية، بعد أن وجدنا أن أحداً من مؤرخي الفرق الاسلامية لاينسب إلى أحد من مفكري الاعتزال تأثره «التاريخي» بأفكار يهودية ولا مسيحية، وأن نسب بعض هؤلاء المؤرخين إلى بعض ممثلي الاعتزال، ولاسيما (النظّام) تأثره بمذاهب الثنوية والسمّنية على الرغم من اعتراف هؤلاء المؤرخين أنفسهم بأن (النظّام) خير من ردَّ على هذه المذاهب الاثنينية والديصانية في أماكن اخرى من كتبهم، وقد وصفوا باستغراب مانسبوا إلى (النظّام) من أفكار توافق أو تطابق في رأيهم آراء الثنوية أو السمّنية عند قياسها ببراعته في الرد على الاثنينية بأنها من عجائب (النظّام). وهذا يعني بوضوح اعترافهم بفضل (النظّام) المتكلم في الدفاع عن التوحيد الاسلامي، ولكنهم وجدوا أن آراءه تقرب أو تطابق معتقدات أثنينية فاهتبلوا فرصة هذا التقارب أو التطابق الذي استنتجوه فنسبوا إلى (النظّام) تأثره بالثنوية أو البرهمية.

ويبقى من الصحيح أن (الشهرستاني) وحده هو الذي ينزع منزعاً أقرب إلى الموضوعية التاريخية حينما ينسب إلى بعض ممثلي الاعتزال تأثرهم ببعض الفلاسفة وبـ (هشام بن الحكم). وهو يدقق القول بأن هذا التأثر يتجلى في ميدان الأخذ عن الفلاسفة الطبيعيين دون الالهيين.

٢ ـ رأي الباحثين المحدثين:

وعلى الرغم من أن مؤرخي الفرق الاسلامية لايعتبرون الديانتين اليهودية والنصرانية من المصادر التي أفاد منها علماء الكلام خاصة، وأن ردّوا على اتباعهما، وناقشوا عقائدهما، فإن من الباحثين المحدثين من المستشرقين وغير المستشرقين من يرى تأثر المعتزلة بالتفكير اليهودي والمسيحي والفلسفي اليوناني وغير اليوناني ولاسيما الهندي والفارسي.

ففي مجال القول بالتأثير اليهودي نجد فريقاً من الباحثين يعتمدون مراجع عربية قديمة ويستنتجون منها مايستنتجون. فقد روى (ابن الأثير) أن (لبيد بن الأعصم) قال بخلق التوراة فأخذ ابن أخته (طالوت) هذه المقالة عنه وصنّف في خلق القرآن فكان بذلك أول من ذهب هذا المذهب.[١٥] وذكر (الخطيب البغدادي) أن (بشراً المريسي)، وهو يجمع بين الارجاء والاعتزال، ويقول بخلق القرآن، كان أبوه يهودياً صباغاً بالكوفة.[١٦] ولكننا لانرى أن في هذا القول مايؤكد أن (بشراً) أخذ عن أبيه القول بخلق القرآن، قياساً على القول بخلق القرآن، ولسنا نحسب أن أي يهودي بالكوفة كان يقول بذلك ولعل عمله بوصفه صباغاً يبعده عن دقائق النظر الجدلي في اللاهوت اليهودي. ومما يذكر في هذا المجال نقلاً عن (ابن قتيبة) أن أول من قال بخلق القرآن هو (المغيرة بن سعيد العجلي) (المتوفى سنة ١١٩هـ) وكان من أتباع (عبد الله بن سبأ) اليهودي.[١٧] ولكننا نذهب إلى أن نظرية خلق القرآن ذات جذور أقدم من العقد الثاني من القرن الهجري الثاني.

وفي مجال القول بالتأثير المسيحي نجد تلخيصاً لهذا التأثير في ما كتبه المستشرق (دي بور) إذ يقول: «لاشك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثر،

(١٥) ـ تاريخ ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩.

(١٦) ـ تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١.

(١٧) ـ عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨.

فتأثـرت العقـائـد الاسـلاميـة في تكـونهـا بمـذاهب الملكـانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية . . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأول في الاسلام وبين العقائد المسيحية شبهاً قوياً ، لايستطيع معه أحد أن ينكـر أن بينهـما اتصـالاً مبـاشـراً . وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار، ولعل مسألة الارادة لم تبحث من كل وجوهها في زمن من الازمان ، ولا في بلد من البلاد مثل ما بحثها المسيحيـون في الشـرق أيـام الفتـح الاسـلامي ، وكان هذا البحث متصلاً بالمسيح أولاً وبـالانسـان بعد ذلك .[18]ويقوم إلى جانب هذه الشواهد الواضحة دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين» .

وقـد بحث هذا التأثـير المسيحي في علم الكـلام عامـة ، ولـدى المعتـزلـة بوجه خاص ، عدد من المستشرقين وغيرهم مثل (الفرد فون كريمر) و (كارل هنيرش بكر) و (الفونسو نلينو) و (موريس س . سيل) ، وقد اعتمد الأخير مقارنة لما نسب إلى (يوحنا الـدمشقي) من آراء تقـابل بعض آراء القدرية ، ويستدل الأستاذ (زهدي جار الله) من كتـابـات (يحي الـدمشقي) وتلميذه (ثيودور أبي قرة) أسقف حرّان على أن «مجرد وجود (يحي الـدمشقي) وأمثـالـه من المتكلمـين بين المسلمين كافٍ لاحداث التأثير» .[19] ثم يرفد رأيه بتأكيد تأثير اللاهوت المسيحي في نقاط خمس هي : القول بخير الله تعالى ، وبـالأصلح ، وبنفي الصفـات والأسـماء ، وبـالمجـاز والتأويـل وبحـرية الارادة ، ولكنه لايلبث أن يتراجع عن الجزم بأن هذا الشبه ، على عظمه ، لايبلغ منزلة الجزم . يقول : أن كل من يطلع على عقائد المعتزلة لايفوته أن يدرك بسرعة الشبه العظيم بين قولهم في نفي القدر واثبات حرية الارادة وبين ما سبقهم إليه (يحي الدمشقي) من القول فيهما . غير أن هذا الشبه ، على عظمه ، يجب ألا يجعلنا نجزم بتأثر المعتزلة بأقوال (يحي) في القدر، لأن الخلاف في القدر من المسائل الأولية التي تعرض للعقل البشري في بدء تفكيره» .[20]

---

(١٨) ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٣٨ ص ٤٨ .

(١٩) ـ زهـدي جار الله . المعتـزلـة ص ٢٥ وانظـر : عبـد الـرحمن بدوي : مذاهب الاسـلاميـين ج ١ المعتزلة والأشاعرة ص ١١٢ ومابعد .

(٢٠) ـ زهدي جار الله : المعتزلة ص ٣١ .

وإلى مثل هذا الرأى انتهى (الدكتور عبد الرحمن بدوي) إذ يقول: «إن التشابه ليس كبيراً ولامقنعاً بحيث يؤذن بوجود مؤثر ومتأثر، فما يورده (يوحنا الدمشقي) قد ورد قبل ذلك مراراً في كلام (أوريجانس) وغيره، وهو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الارادة من فلاسفة ولاهوتيين، ومن الممكن أن يقول به المتكلم المسلم ابتداء من عنده دون حاجة إلى تلقيه من (يوحنا الدمشقي) أوغيره، خصوصاً والأمثلة التي يوردها (يوحنا) لاترد - لاجزئياً ولاكلياً - لدى القدرية». [٢١]

وفي مجال تأثير الفلسفة اليونانية والهندية نجد من يقول بأن الاعتزال «قد تأثر في آخر تطوراته تأثراً كبيراً بالفلسفة اليونانية» وهذا ماذهب إليه (شتيز) بينا يؤكد (ماكدونالد) أن فرقة القدرية «تأثرت من غير شك بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت في المدارس البيزنطية والسورية»، [٢٢] ويمضي (هاملتون) إلى الزعم بأن «المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقا اليونانية بدلاً من القرآن». [٢٣] ولكننا نستطيع أن نتخذ اختلاف الباحثين في تأثير (اليونان) أوتأثير (الهنود) على الفكر الاعتزالي خاصة، وعلى المتكلمين المسلمين بوجه عام، نتخذه نموذجاً لدعوى مثل هذا التأثير الفلسفي، ونلقاه في صدد «أصول» القول في الجوهر الفرد أو بالجزء الذي لايتجزأ. فقد انقسم الباحثون إلى فئتين: الأولى تردّ هذه النظرية إلى التأثير اليوناني، وقد افترق أصحابها إلى رأيين: فذهب (سانتيلانا) و(مونك) إلى القول بتأثير (لوسيب) و(ديمقريط) و(ابيقور)، وذهب (دي بور) إلى تأثير (أنا كساغور). أما الفئة الثانية فقد قالت بأن أصل هذه النظرية يرجع إلى المذهب الذري عند الهنود، على اعتبار أن المعتزلة والهنود يعتبرون المعدوم شيئاً، وإن كلا الفريقين أعطى الجوهر الفرد أوصافاً متشابهة. وهذا ماذهب إليه الدكتور (س. بينيس) ومن قبله (هورتن). [٢٤]

بيد أن من الحق، هنا أيضاً، أننا لانستطيع الجزم بوجود تأثير حقيقي إلا إذا كان الجو الفكري - على الأقل - متماثلاً لدى المؤثر والمتأثر إلى حد كاف. فإذا كانت النظرية

(٢١) - الدكتور بدوي: المصدر المذكور ص ١١٩

(٢٢) - نمو اللاهوت الاسلامي ص ١٣١.

(٢٣) - أ ر. هاملتون: المحمدية ص ٩٠.

(٢٤) - انظر س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود - ترجمة أبو ريده - القاهرة ١٩٤٦.

الاسلامية تشبه من بعض الوجوه نظرات مماثلة في غيرها من الفلسفات، إلا أن جوهرها مختلف. فهي تغاير مثيلتها اليونانية بأن هذه تعتقد بالية تتحكم في العالم ومصدر الذرات بينما هي عند مفكري الاسلام تستمد من مذهب روحي يؤمن بأن كل مافي العالم من وجود وحركة وفناء لايتم إلا بإرادة إلهية. ثم أن الجواهر عند الكلاميين توجد في زمان وتنتهي في زمان، والزمان حادث فهي حادثة. بينما هي عند (ديمقريط) وغيره أزلية باقية، أضف إلى ذلك أن الجزء عند أغلب القائلين به من الاسلاميين لايوجد في الطبيعة منفرداً ـ كما هو رأي (ديمقريط) ـ وإنما هو متحقق في الأجسام، كما أن النظرية الاسلامية تختلف عن مثيلتها الهندية التي يمثلها مذهب الجينا الهندي، لارتباط وجود الجوهر عند المسلمين دائماً بالقدرة الالهية لأنه فرع عليها، فما دام الله قادراً علىى كل شيء، فهو قادر على تفريق الجسم إلى مقدار لاتأليف فيه ولا اجتماع». [25] والراجح أن المعتزلة لم يقتبسوا مذهباً فكرياً كاملاً بل كونوا مذهباً خاصاً بهم اختلفوا في بعض التفاصيل بحسب منازعهم الفكرية المتعمقة خلال صراعهم العقائدي، واتفقوا على المبدأ العام.

وصفوة القول، أن الثقافة العربية الاسلامية لم تخرج في رأينا ـ تاريخياً ـ عن مسلك حياة أية ثقافة في التاريخ. فهي قد وعت إبان نموها الجدلي حقيقة منازعها، وانطلقت من خصائص أصالتها، واستجابت لمعطيات ظروفها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأنجبت حركة الكلام، هذه الحركة الممثلة للفلسفة العربية الحقيقة بحسب مايرى (ريتر) و(هاربروكر) و(رينان) وغيرهم، وكان في أوج هذه الحركة مذهب الاعتزال، وأكدّ (هاملتون)، مقتفياً في ذلك ماذهب إليه مؤرخو الفرق من المسلمين، وما أيدناه بتفسيرنا لنشأة الاعتزال جدلياً، أكدّ على أن حركة الاعتزال كانت انعكاساً للتطرف المذهبي للخوارج المتعصبين من ناحية، وللتراخي الخلقي لجماعة المرجئة من ناحية اخرى. [26] ولم يجاوز ماأخذه المعتزلة عن التيارات الفكرية غير الاسلامية نطاق الأدوات، بحسب تعبير المستشرق (كارل هينرش بكر)، أدوات الجدل والصراع الفكري الذي خاضوه ضد هذه التيارات بينما ظلت الفكرة الأساسية لهم ذات جذور إسلامية، لأنها كانت وظلت مرتبطة بالقرآن الذي كان يصارع هذه

---

(٢٥) ـ عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف (بيروت ١٩٧١ ص ١٢٥).

(٢٦) ـ المحمدية ص ٨٩.

التيارات وينظر إليها نظرته إلى ألدّ الأعداء. يقول: «إن الميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية، في عصر تغلغلت فيه الهلينية. وفي اللحظة التي تخطى فيها الاسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم.. إن المانوية والزرادشتية كانتا عدوتين خطيرتين، كالمسيحية على أقل تقدير، وأن «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الاسلام خطراً مباشراً. لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الاسلام، ونعني بها المعتزلة، قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية.. فالغنوص إذن كان يحارب الاسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية، فكأن الاسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذهب الخلاص». [27]

يتضح إذن، أننا نذهب إلى أن النظرة القرآنية إلى مفهوم الله والوحي والنبوة والرسالة وانتظام الكون في الدارين هي التي غذّت الفكر العربي بنسغ ثقافة نامية أنجبت في الاسلام علم الكلام كما أنجب الدين اليهودي تلموداً ولاهوتاً وكما أنجب نمو الفكر المسيحي «السكولا ستيك». وعندنا أن الحاجة الجمعية للثقافة العربية الاسلامية هي التي جاء علم الكلام الاسلامي لتلبيتها بالدرجة الأولى. ومن تطور هذه الحاجة في تضاعيف التاريخ ولدت فرق الكلام.

ثانياً: تأثير المعتزلة في:

١ ـ أهل السنّة:

لقد أشرنا إلى جوانب شتى من صراع المعتزلة في سبيل الدفاع عن الاسلام، عن مذهبهم الكلامي في الاسلام، وألمعنا إلى تكامل مذهبهم ثقافياً، وإزدهار سلطانهم سياسياً، وإقلاعهم عن حياة شيوخهم الأولين الذين اعتزلوا الدولة في عهد الخلفاء العباسيين الأوائل، حتى كان عصر (المأمون) وخليفتيه، وبسط المعتزلة نفوذهم في البلاط وتورطهم في محنة خلق القرآن، حتى أفل نجمهم وانحسر مدّهم، وانتصر المحدّثون وخصوم المعتزلة من الأشاعرة وأهل السنّة والجماعة، وتعالت سلطة الحنابلة وقوي نفوذهم فألّفوا بدورهم ـ حكومة داخل الحكومة، حتى أنهم صاروا

(٢٧) ـ التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٤٠ ص ٨ ومابعد).

يكبسـون سنـة ٣٢٣هـ دور القـوادر والعـوام في بغـداد، فإن وجـدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجـدوا مغنيـة ضربـوهـا وكسـروا آلة الغناء، ومنعوا الناس من الجلوس إلى (محمد بن جرير الطبري) لأنه ألّف كتاباً في اختلاف الفقهاء لم يذكر فيه (أحمد بن حنبل)، فسئل عن ذلك فأجاب: لم يكن (أحمد) فقيهاً، وإنما كان محدّثاً، ومارأيت له أصحاباً يُعوّل عليهم . . .

انـدحـر المعتـزلـة سياسياً، ولم تقم لهم قائمة بعد «المحنة»، ولكن تأثيرهم الفكري بل والمـذهبي ظل قويـاً في تضـاعيف الثقافة العربية الاسلامية، وفي وسعنا أن نجلو بعض هذا التأثـير إذ نراه تأثيراً مزدوجـاً، سلبيـاً وإيجابياً. فمن تأثير المعتزلة السلبي أن أخذ الجمـود العقـلي ينتشر شيئاً بعد شيء ارتكاساً عليهم فقد أمر (المتوكل) الناس بالتسليم والتقليـد، وظـل عهـد علماء «التخلف من عهـد (المتـوكل) على هذا المنوال: «تسليم بالقضـاء والقـدر، وتسليم بما كان ويكـون، وتقليـد للسـابقـين، وتقليـد في الفتـاوى والآراء، ومن ثمَّ تكـاد تكـون الكتب المؤلفـة في الحـديث والفقه والتفسير، بل والنحو واللغـة من عهـد (المتـوكل) صورة واحدة، إن اختلفت في شيء فاختلاف في الأطناب والايجـاز، والبسـط والاختصـار أمـا الترتيب فواحد، وأما الأمثلة فواحدة، وأما العبارة الغـامضـة في الكتـاب الأول فغامضة في الكتاب الأخير: كلها خضعت لأمر (المتوكل) بالتسليم والتقليـد، وانعـدمت فيهـا كلهـا الشخصيـة لأن الشخصيـة عدوة التسليم والتقليد. ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر. أجمل من لونهم الذي تلونوا به». [28]

أما التأثير الايجابي الذي أنجبه المعتزلة فإنه يظهر أول مايظهر، إن صح القول، لدى خصـمهم «ذي القـربى»، خصمهم الأول، (أبي الحسن الأشعـري)، وكـان تلميـذاً (للجبّـائي)، يدرس عليـه فيتعلم منـه ويأخذ عنه لايفارقه أربعين سنة وكان صاحب نظـر في المجـالس، وذا إقـدام على الخصـوم. [29] ولم يكن من أهـل التصنيف وكـان إذا أخـذ القلم يكتب ربـما ينقطـع، وربـما يأتي بكـلام غير مرض». ثم «هـدى» (الأشعري) ورجـع عن الاعتـزال فكان رأس حركة الأشاعرة التي «فلسفت» مذهب أهل الحق، أو السنّة والجماعة، وقد وقف (الأشعري) موقفاً وسطاً، بين غلو أهل العدل والتوحيد من

---

(٢٨) ـ أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٣.

(٢٩) ـ ابن عساكر تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام الأشعري (دمشق ١٣٤٧ هـ ص ٩١).

جهـة، وغلو السلف المناقض من جهـة اخـرى، فجـاء بنظـرياته المختلفة مثل نظرية الكـلام النفسي ونظـرية الكسب وما إلى ذلك، ولايتردد (ابن عساكر)، في دفاعه عن (الأشعري) في أن يؤكد أن «عبقريته» قد تفتحت بعد أن منّ الله عليه بالاهتداء، ذلك أنه كان يأخذ القلم يكتب فربما ينقطع وربما يأتي بكلام غير مرض، «وتلك حالته في الابتـداء، لا بعـدمـا منّ الله عليـه به من الاهتـداء، فإن تصـانيفه مستحسنة مهذبة، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة». [٣٠] وكان (ابن الجوزي) يقول: أن (الأشعري) ظل دومـاً معتـزليـاً. فإذا صح أن الأشـاعـرة يؤلفون مدرسة فكرية نامية متسقة، وهذا صحيح، فإن تأثير المعتزلة في زعيم الأشاعرة يمتد بلا ريب، عبر زعيمهم، ومن خلال تبـادل التأثير بين الأتبـاع «المتعـاصـرين» من مفكـري الأشـاعرة والمعتزلة، يمتد إلى المـدرسـة الأشعـريـة بأسـرها. ومايصح قوله في صدد تأثير المعتزلة على المدرسة السنية الأولى، مدرسة الأشاعرة، يصح كذلك في المدرسة السنية الثانية، مدرسة (أبي منصور المـاتـريـدي)، حتى أن هذه المـدرسة الماتريدية سميت باسم «المعتزلة المتسترين» لأنها تعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الأشاعرة. فالأشاعرة مثلاً يعتبر ون معرفة الله واجبة بالشـرع، بينـما المـاتـريـديـة يعتـبر ونها مدركة الوجوب بالعقل، والأشاعرة لايعتبر ون للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل من غير أمر الشارع، والماتريدية يقررون أن للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل أيضاً. فإذا كان الميدان الذي تسير فيه هذه الفرق الاسلامية، التي لاخلاف بين المسلمين في إنها جميعاً من أهل الايمان، ذا أقسام أربعة، فعلى طرف منـه المعتـزلـة، وعلى الطـرف الآخـر أهـل الحـديث، وفي الـربـع الـذي يلي المعتـزلة الماتريدية، وفي الربع الذي يلي المحدثين الأشاعرة. [٣١]

٢ ـ الشيعة:

وإلى جانب هذا التأثير الايجابي المستمر الذي أحدثه الفكر المعتزلي في مدرستي السنـة والجـماعـة نجـد تأثـيراً إيجـابيـاً آخر مستمراً أيضاً ترجع جذوره إلى زعيم الفرقة الزيدية من الشيعة وقد أخذ فيما يروى عن (واصل بن عطاء) نهجه الفكري وكثيراً من آرائه في الاعتزال، وقد قوي هذا التأثير الاعتزالي واشتد واتسع واستمر بدء من القرن الهجري الرابع حين سعى المعتزلة إلى استعادة بعض مكانتهم في المجتمع في أثر ضربة (المتوكل) وخلفائه ووجدوا أن الوسيلة إلى ذلك هي التقرب من السلطة الحاكمة الفعلية

(٣٠) ـ المصدر السابق ص ٩٢.

(٣١) ـ محمد أحمد أبو زهرة: المذاهب الاسلامية (القاهرة ص ٢٩٣).

في ظل خلفاء بني العباس، وكانت آنذاك سلطة (بني بويه)، وهم يعتنقون التشيع، فأخذ المعتزلة باستمالتهم، بغية الاحتماء بهم، والاستعانة بنفوذهم على انقاذ مايمكن انقاذه من وضعهم المتدهور تجاه خصومهم من الأشاعرة ومن الحنابلة بوجه خاص. ويذكر (المقريزي) في «خططه»[32] أن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وماوراء النهر ودخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء، وفشت مقالات الاعتزال في صفوف الشيعة. وذكر (المقدسي) بعد أن قام برحلات واسعة خلال القرن الرابع وطوّف في أرجاء البلاد الاسلامية أنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة وأكثر فقهائهم على الاعتزال، بل أن الأمير البويهي (عضد الدولة) اعتنق الاعتزال، ومضى العامة في (الري) على درب الفقهاء في القول بخلق القرآن، وكان معظم السكان في خوزستان معتزلة، وكذلك كان شيعة عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين وفي شمال العراق.[33] ويذهب (آدم ميتز) إلى أن الشيعة هم ورثة المعتزلة من حيث العقيدة والمذهب. يقول ولو بشيء من الغلو: «لم يكن للشيعة حتى ذلك الوقت مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أصول الكلام وأساليب، حتى أن (ابن بابويه القمي)، أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء».[34] ومضى (المقريزي) إلى تأكيد أنه «قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي».[35] ووضع (ابن المرتضى)، الامام الزيدي، كتاباً نصر فيه الاعتزال ودافع عنه.

٣ ـ الكندي:

بدأ الاعتزال دفاعاً عن الاسلام، ونهض يحارب الملل المخالفة، والنحل المباينة، ولكنه ماعتم أن تفلسف فطرح على بساط البحث مشكلة الاتفاق بين العقل والنقل، والفلسفة والدين، وقد قال المعتزلة بهذا الاتفاق، وجرى عليه في أثرهم، أو إلى جانبهم، الأشاعرة أنفسهم والفلاسفة المسلمون بالمعنى الصحيح، من (الكندي) إلى

---

(٣٢) ـ خطط المقريزي ج ٤ ص ١٨٤.

(٣٣) ـ المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٤٣٩ ومابعد.

(٣٤) ـ آدم متز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة ١٩٤٠ ج ١ ص ١٠٢).

(٣٥) ـ الخطط ج ٤ ص ١٦٩.

(ابن رشـد) ومن الممكن اعتبـار (فيلسوف العرب) جسـراً انتقلت فوقه الثقافة العربية الاسـلاميـة من ميـدان الكـلام إلى ميدان الفلسفة، وقد كان التأويل العقلي الاعتزالي عند (الكندي) هو ذاك الجسر. فهو يصرح بقوله: «إن كل ماأدّاه النبي (ﷺ) عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لايدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصـورة الجهـل». وقد سأله تلميذه (أحمد بن المعتصم) أن يشرح له معنى آية «والنجم والشجـر يسجـدان» فأطلق على الجـواب اسم «رسـالـة في الابـانـة عن سجـود الجرم الأقصى وطـاعـة الله عز وجـل». وبـيـن فيهـا معنى السجـود والطاعة في اللغة الحقيقة وبـالمجـاز وخلص إلى أن سجود النجوم لله ـ لأنه لاتمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطـلاح الشـرعي ـ معنـاه هو أنها ـ بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثـابتـة التي تنشأ عنهـا الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره، وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم ـ وهذا مايمكن أن يعبرّ عنه مجازاً أنه سجود».

ويذكر (القفطي) و (ابن أبي أصيبعة) أن (للكندي) كتاباً في أن أفعال الباريء كلها عدل لاجور فيها، وأن له كتباً في التوحيد، والعدل والتوحيد هما أكبر أصلين من أصـول المعتـزلـة، وهـو يشـارك المعتـزلـة فيـما نهضـوا له من الـرد على الثنـوية والمنانية والملحدين. وقد كتب خاصة في الاستطاعة وزمان وجودها، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه، وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة، وأصابه شيء شيء بسبب رجـوع مذهب أهـل السنـة على يد (المتـوكـل) وعلى هذا فإن في آرائه في المسائل الكلامية نزعة المعتزلة.(٣٦)

٤ ـ السجستاني:

وليس من الغلو فيـما نحسب أن نمـرّ عبر تأثير (الكندي) في (الفارابي)، ونلقى تأثـير الاعتـزال لدى بعض تلاميـذ هذا الأخـير، ومنهم (أبـو زكـريا يحي بن عدي)، النصـراني اليعقـوبي، وقـد أوضـح المستشرق (بريه) أنه أخذ عن (أبي بشر متى) وعن (الفـارابي) واعتنق الحـل «القدري» أي الاعتزالي في مسائل اللاهوت».(٣٧) وقد مضى

---

(٣٦) ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١١٧.

(٣٧) ـ عادل عوا: الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء ـ (بيروت ١٩٤٨) ص ٣١٠ (باللغة الفرنسية).

تأثير الاعتزال إلى أحد تلاميذ (ابن عدي) وهو (أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني) وقد التف حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وكانوا يتداولون الرأي في المشكلات الفلسفية والدينية معاً، وقد تحولت أحاديثهم «المجمعية» إلى «فلسفة لفظية يدور الجدل فيها حول تحديد المعاني والتدقيق في التمييز بينها، وكان الناس من كل طائفة يلتقون في هذه المجالس، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن مللهم، وكانوا جميعاً يرون أن في كل رأي نصيباً من الحق، ولهذا يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأي الصائب، وأن العلم الذي يشتغل به أشرف العلوم، ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الاصرار على هذا الخلاف،»[38] وقد كان (التوحيدي) اللسان الناطق بما يدور في تلك الجلسات، تحدث عنها في كتاب «الامتاع والمؤانسة» بوجه خاص، ونحن نلمس الفكر العقلي الاعتزالي من خلال الكلام على تلك «الليالي» جميعاً، كما نلمس التحرر الثقافي في النكت الأدبية الجريئة أحياناً التي تختم بملحها جلسة كل ليلة فترفع في جوها الأنيق السار.

٥ ـ اخوان الصفاء:

وإلى جانب جمعية (السجستاني) المفتوحة العلنية وإن كانت جلساتها تعقد في الليل، توجد جمعية مغلقة سرية شهيرة لا نستطيع بوجه الدقة تحديد مكان ظهورها وزمانه ولا عدد أعضائها ولا أسمائهم، وإنما نستطيع الانطلاق من النتف التاريخية المحدودة التي وصلتنا عنها، ومن تحليل النصوص والرسائل التي كتبوا بعضها للعامة وخصوا الخاصة برسائل معينة اخرى، وقد كان تأثير المعتزلة في هذه الجمعية التي سبقت جمعية (أبي سليمان)، أوضح منه في جماعة (السجستاني)، ونعني بها جمعية اخوان الصفاء وخلان الوفاء، وقد أطلقوا على أنفسهم أيضاً اسم: أهل العدل وأبناء الحمد، وفي تسميتهم أنفسهم بأهل العدل إشارة جلية إلى إجلالهم الاسم الذي هو أحب الأسماء إلى المعتزلة، وقد قرنوا ذكره بقولهم أبناء الحمد، فكأن الحمد والمدح ينصبّان في اعتبارهم على معنى أهل العدل.

إن الدراسة المتأنية الموضوعية لرسائل إخوان الصفاء وهي الرسائل التي أذاعوها

---

(٣٨) ـ المصدر السابق ص ١٥٦.

في النـاس، ولكن في الخفـاء، وللرسـالـة الجـامعة، أوجامعة الجامعة التي اختصوا بها الخـاصـة من أتبـاعهم، لاتحـل لغـز الجمعيـة حلاً تامـاً، ولكن التحليـل النقدي لهذه النصوص يبين خصائص تفكيرهم بما يبيح تحديد هوية ثقافية تميز مؤلفي هذه الرسائل جميعـاً، وهي أنهم «معتـزلـة متأخرون». وكان (القفطي) في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» قد ذكر رأياً ينسب تصنيف «الرسائل» إلى «بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول» وذهب عدد جم من البـاحثـين المحـدثـين في الشـرق والغرب إلى تأكيد السمة الاعتـزاليـة التي تسم مذهب جماعـة اخـوان الصفـاء، مثـل (شمـولـدرز) و(براون) و (نيكلسن) و(اســين بالاسيـوس) و(دي بور) و(جـــرجي زيـدان) و(عبـد اللطيف الطيبـاوي) وغـيرهم.[39] وقـد ذكـر (التـوحيـدي) من أسماء «الاخوان» اسم (زيد بن رفاعة) و(أبي سليمان البستي المقدسي) و(أبي الحسن علي بن هرون الزنجاني) و(أبي أحمد المهرجاني) و(العوفي)، ولعله نفسه كان ينتمي إليهم، وقد وصفهم بقوله: «كانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحـة. فوضعـوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. وذلــك أنهم قالــوا: أن الشـريعـة قد دنّست بالجهـالات، واختلطت بالضـلالات، ولاسبيـل إلى غسلهـا وتطهـيرهـا إلا بالفلسفـة، لأنهـا حاويـة للحكمـة الاعتقادية، والمصلحـة الاجتهـادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال».

ويكفي أن نشـير هنـا إلى الفكـر الانتقادي لدى هؤلاء (الاخوان) لنلمس إلى جانب اتجاههم العقـلي والفلسفي روحهم الاعتـزالية ومسلكهم التحرري والانساني، وهذا مايذكرنا مباشرة بموقف أمثال (النظّام) و(الجاحظ) من شيوخ الاعتزال. فقد بحثوا، في جملة مابحثـوا، اختـلاف النـاس حولهم بالعقيـدة والنظـر، واصطراعهم في السلوك والعمل. وعابوا على كل ذي رأي انحيازه لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب مايـراه حقـاً وعـدلاً. وهـذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لايصلحه سوى الأخـذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم. وقد وسّع (اخوان الصفاء) آفـاق المعـرفـة وتـوسعوا في قبول لبابها. ووجدوا أن الحقيقية نتاج العقل والنقل، وثمرة التطـور في الطبيعـة والتـاريـخ فالأديـان كلهـا، والمـذاهب كافـة، واللغات والأجناس

---

(٣٩) - عادل عوا: الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء ص ٣٠٢.

والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي إلى أن الحق مارأوا. ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الانسانية - فيكون مثالهم الأسمى هو «العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الآلهي المعارف، الصمداني». ولابد للمنتمين إلى جماعة (الأخوان) من التعاون فيما بينهم بالعلم وبالمال. «فمن رزق المال والعلم جميعاً وجب عليه أن يؤدي شكر ماأنعم الله جل وعزّ به عليه بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرمهما جميعاً ويواسيه من فضل ماآتاه الله من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة، ولايمنّ عليه بما ينفق عليه من المال، ولايستحقره، ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه..». وهذه «التعاونية الاشتراكية الانسانية» لاتستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لانقاذ العقل من الانحراف والزلل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والتفرقة والتنافر والشحناء. وبهذا النهج الانتقادي العقلي تطهر اليد ويطهر الذهن ويتم، من ثم، اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض، بتحقق جوهر الانسانية في الانسان.

وقد دعم (اخوان الصفاء) هذا المنزع الانساني الجريء المتحرر في عصرهم بانتقادات جريئة عقلية مسهبة تتناول الآفات العارضة على العقل من جهة، كالهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرئاسة من غير استحقاق.. كما تتناول انتقاداتهم من جهة اخرى الآراء والاعتقادات التي لايقرها العقل السليم، ولا يستسيغها المنطق الصحيح، وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها مثل القول بأن العالم قديم لاصانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع واحد حكيم، مع انكار البعث والقيامة والحشر والنشر، ومثل القول بأن روح القدس قتلته اليهود، وصلبت ناسوته، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً، ومثل القول بأن الامام الفاضل المنتظر المهادي مختف لايظهر من

خوف المخالفين، فيفنى المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لايرى أمامه ولايعرف شخصه . .

وأصل الضلال في هذا كله أن يعتقد المرء أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة، وظنه سيئاً . ولذا وجب دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة . وإذ ذاك تسقط الغشاوة، وتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك عارية واضحة جلية . ولولا اختلاف الناس في ملكاتهم وعقولهم لما بعث الله رسله وأنبياءه، ولما احتاج الناس إلى الحكماء والفلاسفة، ولما بقي ثمة من سبب يسوّغ التكليف الشرعي، والتوجيه العقلي . وقد ارتدى مؤلفو «رسائل اخوان الصفاء» قناع المجاز والاستعارة، ووجهوا أعمق انتقاداتهم وأجراها على لسان الحيوانات إبان خصومة تصورها (الأخوان) بين هذه الحيوانات وبين الانسان الذي اعتدى عليها واستعبدها فشكت الأمر إلى ملك الجان، وعندنا أن هذه الانتقادات تمثل الذروة فيما بدأه مفكرو الاعتزال من أمثال (الجاحظ) و(النظّام) بعد انصهاره بروح التفكير العقلي والأسلوب المجازي لدى صاحب «كليلة ودمنة» أو مترجمها النجيب .

يقول (زعيم الطيور) مخاطباً البشر: «اعلم أيها الأنسي أن الأنبياء عليهم السلام أطباء النفوس ومنجّموها، ولايحتاج إلى الطبيب إلا المرضى وصاحب العلة المزمنة، ولايحتاج إلى المنجم إلا المنحوسون الأشقياء والضالون عن نجم الهدى . . ثم أعلم أيها الأنسي أن الغسل والطهارة إنما فرضت عليكم من أجل مايعرض لكم عند النكاح وشدة الشبق وشهوة الزنا . . وأما الصوم والصلاة فإنما هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقبيح من الكلام واللعب واللهو والهذيان . . وأما الصدقات والزكوات فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام والغصب والسرقة واللصوصية من البخس في الكيل والموازين وكثرة الجمع والذخائر والأمساك عن النفقات في الواجبات فضلاً عن المسنونات والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق وتجمعون مالا تأكلون، وتكنزون مالا تحتاجون إليه . . فلو أنكم كنتم تنفقون مافضل عنكم على فقرائكم وضعفائكم لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات . . وأما الذي ذكرت بأن لكم في الكتب آيات محكمات بينات للحلال والحرام والحدود والأحكام فكل ذلك تعليم لكم وتأديب لجهلكم وعماكم وقلة معرفتكم بالمنافع والمضار، وأن الانسان كان ظلوماً جهولاً، تحتاجون إلى المعلمين والاستاذين والمذكّرين والواعظين لكثرة غفلاتكم وسهوكم ونسيانكم .

ويردف (زعيم الطيور) معلماً البشر حقيقة الحلال والحرام، معرباً في الحق عن الفكر الحر لدى (اخوان الصفاء)، وهم ينهّجون في جو فلسفي مابدأه المعتزلة من استخدام حرية التفكير في فهم الدين. يقول: «وأنا مبين لكم الحلال والحرام: لأن الحرام مثل طعام حار جداً يتضرر بتناوله من غلبت عليه الحرارة وهو شاب ابن ثلاثين سنة ويسكن في البلدان الحارة جداً في أكثر الأوقات أن يوقعه في هاوية البلى أو في البلى أو في جهنم الدق والذبول، ويصير مثل ماسقوا ماء حميماً فقطّع أمعاءهم. والحلال مثل طعام خفيف الجرم، كثير الفائدة، صالح الكيموس، كثير الغذاء، ينتفع بتناوله من كان مزاجه معتدلاً، وهو صحيح البنية، ويسكن في البلدان الشريفة عند خط الاستواء الصراط المستقيم ففي أكثر الأمر أن من هذا شأنه ودأبه يبقى مدة مديدة في جنة الصحة ودار السلام من اعتدال البنيان، ودار النعيم وقلة الأمراض. فانتبه أيها الأنسي من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، واعلم أن هذه الأحكام والموضوعات قيود وأغلال وسلاسل عليكم إذ الحكمة الآلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة، وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية أستاذاً ومؤدباً لكم».

وكذلك يوضح (زعيم الطيور) سبب العبادات الاجتماعية بقوله: «وأما الذي ذكرت بأن لكم أعياداً وجمعات وذهاباً إلى بيوت العبادات، فاعلم أنكم لو كنتم مهذبي الأخلاق، معاوني الأخوان عند المضائق والشدائد، وكنتم كنفس واحدة في مصالح أموركم لما وجب عليكم الأعياد واجتماع الجمعات، لأن صاحب النواميس اقتضى هذا لتجتمع الناس بعد غيبتهم بعضهم إلى بعض حتى يحصل من اجتماعهم الصداقة، إذ الصداقة أس الأخوة، والأخوة أس المحبة، والمحبة أس اصلاح الأمور، واصلاح الأمور صلاح البلاد، وصلاح البلاد بقاء العالم وبقاء النسل. فلهذا أمرت الشريعة أن يجتمع الخلائق في السنة مرتين إلى موضع مخصوص، وفي كل أسبوع مرة إلى مواضع مخصوصة، وفي كل يوم خمس مرات في مساجد المحال والسوق ليحصل الغرض المطلوب.. فالصلاة عبارة عن طهارة القلوب من خبث الحقد، ونجاسة الشك، والتقرب إلى الله تعالى بخالص النية وصحة الاعتقاد، والتوجه إلى قبلة الأمر بالمعروف، والقيام بمصالح المؤمنين، والقعود عن العداوة والبغضاء، والركوع والسجود بالتواضع والحلم، والتشهد مع الأخوان الأبرار، والتسليم من الجهل. فإذا حصلت هذه الأفعال المخصوصة تسمى صلاة.».[٤٠]

(٤٠) ـ رسائل اخوان الصفا ـ القاهرة ١٩٢٨ ج ٤ ص ٢٧٥

وفي جلسة اخرى من جلسات المحاكمة بين البشر والحيوانات، يخاطب (الببغاء) زعيم الأنس بقوله: «خذ الآن أيها الأنسي إزاء كل ماذكرت وافتخرت؛ بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً أخر قبيحة. وذلك أن عندكم الفراعنة والنهاردة والجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطّاع الطريق واللصوص والعيّارين والطراريين ومنكم أيضاً الدجالون والباغون والطاغون والمرتابون. ومنكم أيضاً القوادون والمخانيث والمؤاجرون واللواطة والسحاقات والبغايا ومنكم أيضاً الغمازون والكذابون والنباشون. ومنكم أيضاً السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون..» وبما أن أولماافتخر به الأنس أن منهم الملوك والرؤساء ولهم أعوان وجنود ورعية، فإن (الببغاء) «يفضح» الملوك والرؤساء أول مايفضح. يقول: «إن أكثر ملوك الانس ورؤساءها لاينظرون في أمر الرعية وجنودهم وأعوانهم إلا لجر منفعة منها، أودفع مضرة عنها، أوإلى نفس من يهواه لشهواته كائناً من كان، قريباً أوبعيداً، ولايفكر بعد ذلك في واحد، ولايهمه أمره كائناً من كان من قريب أو بعيد. وليس هذا من فعل الملوك والفضلاء ولا عمل الرؤساء ذوي السياسة الرحماء.[41]

«إن للمنجمين والراقين من البشر تمويهات وتوهيمات وتلبيسات ورزقاً رقيقاً ينفق على الجهلاء من العوام والخواص والنساء والصبيان والحمقى ويخفى عليكم أيضاً وعلى كثير من العقلاء والأدباء وذلك أن أحدهم يخبر بالكائنات قبل كونها ويرجم بالغيب، ويرجف به، من غير معرفة صحيحة ودلائل عقلية واضحة وبراهين مثبتة..» «ولايغتر بقول المنجم إلا الطغاة والبغاة من الملوك والجبابرة منكم والفراعنة والنهاردة..

«وأما افتخاركم بأطبائكم والمداوين لكم فلعمري أنكم محتاجون إليهم مادامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة ومايتولد منها من الأمراض المزمنة والاسقام المؤلمة والأوجاع المهلكة تلجئكم إلى باب الأطباء.. فزادكم الله أطباء، لأنه لايرى على باب دكان الطبيب إلا كل عليل مريض سقيم كما لايرى على باب دكان المنجّم إلا كل منحوس أومنكوب أوخائف لايزيده المنجم إلا نحساً على نحس..

«وأما تجاركم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتم وافتخرتم بهم فلا فخر لكم،

(٤١) ـ المصدر السابق ج ٤ ص ٢٨٤.

ولا لهم، إذ كانـوا هم أسـوأ حالاً من العبيـد الأشقياء، والفقراء الضعفاء، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغـولي القلب، متعـوبي الأبـدان، معمـومي النفـوس، معذبي الأرواح فيـما يبنـون مالايسكنـون، ويغـرسـون مالا يجنـون. . يجمـع أحـدهـم الدينار والمتـاع، ويبخـل أن ينفق على نفسـه، ويتركه لزوج امرأته أولزوج ابنته أولزوج ابنه ولـوارثـه، كادّون لغـيرهـم، مصلحـون أمـور سواهـم، لاراحـة لهم إلى المهات. وأما تجاركم فيجمعون من حرام وحلال، ويبنون الدكاكين والخانات ويملأونها من الأمتعة ويحتكـرونهـا ويضنون بها على أنفسهم وجيرانهم ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم، ولاينفقون حتى تذهب جملة واحدة إما في حرق أوغرق أوسرقة أومصادرة سلطان جائر أو قطع طريق. .

«وأما الذين ذكرتم من الكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين وافتخرتم بهم فهكذا يليق بكم الافتخـار بالأشرار الـذين يهتـدون إلى أسبـاب الشـرور مالا يهتـدي إليـه غيرهم، ويصلون إلى مالايصـل إليهم سواهم، لدقـة أفهـامهـم، وجـودة تمييـزهـم، ولطف مكائدهم، وطول السنتهم، ونفاذ خطابهم في كتبهم: يكتب أحدهم إلى أخيه وصـديقـه زخرفاً من القول غروراً بألفاظ مسجعة وكلام حلو وخطاب فصيح يغريه وهو من ورائـه في قطـع دابـره والحيلة في إزالـة نعمتـه والـوصول إلى أسباب نكايته وتدوين الأعمال في مصادراته وتأويلات الأخذ لماله.

«وأمـا قراؤكم وعبّـادكم الـذين تظنـون أنهم أخياركم وترجون استجابة دعائهم وشفـاعتهم لكم عنـد ربهم فهم الذين غروّكم بإظهـارهم الـورع والخشوع والتقشف والنسك من حذف الأسبلة ،وتقصير الأكمام، وتشمير الأزرار والسراويل، ولبس الخشن من الصـوف والشعـر والمـرقعـات وطـول الصمت وكثـرة التنسك وترك التفقه في الدين وتعلم أحكام الشرائع وسنن الدين وترك تهذيب النفس واصلاح الخلق واشتغلوا بكثرة السجود والركوع بلا علم، حتى ظهر أثر السجود على جباههم والنفثات على ركبهم وتركوا الأكل والشرب حتى جفت أدمغتهم ونحلت شفاههم وانحلت أبدانهم وتغيرت ألـوانهم وانحنت ظهـورهم، وقلوبهم مملوءة بغضـاً وحقـداً وجفـاء لمن ليس مثلهم، ونفوسهم مملوءة وساوس وخصومة مع ربهم بضمائرهم لم خلق إبليس والشياطين والكفار والفراعنه والفساق والفجار والأشرار ولم رباهم ورزقهم ويمكنهم ويمهلهم ولايهلكهم. .

«وأمـا فقهـاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الـدين طلبـاً للدنيـا وابتغاء

للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياساتهم فيحلّلون تارة ويحرّمون تارة بتأويلاتهم ويبتغون ماتشابه ويتركون حقيقة ماأنزل الله من الآيات المحكمات فنبذوه وراء ظهورهم كأنهم لايعلمون ويتّبعون ماتتلو الشياطين على قلوبهم من الخيالات كل هذا طلباً للدنيا وتكسباً للرياسة من غير ورع ولاتقوى من الله تعالى. فأولئك هم وقود النار في الآخرة أو يتوبون إلى الله..

«وأما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فأدهى وأظلم وأبطر، وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة وذلك أنك تجد الواحد منهم قبل الولاية قاعداً بالغدواة في مسجده، حافظاً لصلاته، مقبلاً على شأنه، يمشيء بين جيرانه على الأرض هوناً، حتى إذا ولي الحكم والقضاء تراه راكباً بغلة فارهة، وحماراً مصرياً، بسرج ومركب وغاشية[٤٢] يحملها السودان وخفاقين تبخر في الأرض، قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه إليه من أموال اليتامى ومال الوقوف، وصالح عدوله بشيء من السحت والبراطيل فقبل منهم الرشوة ويرخص لهم في الجنايات وشهادات الزور وترك أداء الأمانات والودائع فأولئك الذين وبخوا في التوراة والأنجيل والفرقان، أبالله تغترون، وعليه تجرؤون.

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء عليهم السلام فكفى في وصفهم ماقال الله تعالى وقال رسول الله (ﷺ): مامن نبوة إلا ونسختها الجبروتية. ويسمون باسم الخلافة ويسيرون بسيرة الجبابرة، وينهون عن منكرات الأمور ويرتكبون هم منها كل محظور ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء عليهم السلام ويسبّونهم ويغصبونهم على حقوقهم ويشربون الخمر ويبادرون إلى الفجور، واتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأموالهم مغنماً، فبدلوا نعمة الله كفراً، واستطالوا على الناس افتخاراً.. إذا ولي أحد منهم ابتدأ أولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لآبائه وأسلافه وأزال نعمته؛ وربما قتل أعمامه وإخوانه وأبناء عمه وأقرباءه.. كل ذلك حرصاً على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها وشحاً عليها..».[٤٣]

أفلا نلمس في هذه الأمثلة مما ذكرنا، وفي أمثلة اخرى في رسائل اخوان الصفاء، مما لم نذكر، روح الاعتزال ونموها، وقد وجدنا (النظّام) و(الجاحظ) ينقدان رجال الدين والدنيا جميعاً، ووجدنا (الأخوان) ينقدون الناس كافة انتقادهم للآراء

(٤٢) ـ الغاشية: الغطاء.

(٤٣) ـ المصدر السابق ج ٢ ص ٣٠٣.

والاعتقادات الضّالة المؤلمة لنفوس أصحابها، ونعتقد أن في هذا مايدل على تأثير المعتزلة وتحول حرية تفكيرهم إلى فكر حر حقاً، فكر طليق إلا من نداء العقل، وجريء لايعرف المداورة والمداراة؟ وقديماً فطن (رينان) إلى صلة (اخوان الصفاء) بحركة المعتزلة ووجد أنهم يعبرون عن هذه الحركة الاصلاحية العظيمة أتم تعبير، بدون أن يجلو تفاصيل هذا الاتصال العميق فقال: «وقد ضمّ علم كلام المعتزلة العقلي الحر إليه ذوي الاعتدال، .. وكانت مدرسة البصرة، وهي تحت حماية العباسيين، مركز هذه الحركة الاصلاحية العظيمة التي نجد أتمَّ معبرٍ عنها في رسائل اخوان الصفاء». [44]

٦ ـ المعري:

ولئن كانت روح الاعتزال تمثل في المنزع العقلي والمنزع الانساني والمنزع الانتقادي معاً، فنحن نجد هذه الروح جلية الجلاء كله لدى فيلسوف المعرة وحكيمها (أبي العلاء). ألم يقل:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ماأطعته جلب الرحمة عند المسير والارساء

وهو القائل:

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها شأناً، ولكن فيها ضعف إسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً، فالعقل خير مشير ضمّه النادي

والقائل:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً وارحل عنها ماإمامي سوى عقلي

والقائل أيضاً:

يتلون أسفارهم والحق يخبرني بأن آخرها مين وأولها
هفت الحنيفة والنصارى مااهتدت ويهود حارت والمجوس مضللة
اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دين، وآخر دين لاعقل له

والقائل:

استغفر الله واترك ماحكى لهم (أبو هذيل) وماقال (ابن كلّاب)
فالدين قد خس حتى صار أشرفه بازاً لبازين أو كلباً لكلّاب

(٤٤) ـ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية ـ ترجمة عادل زعيتر ـ (القاهرة ١٩٥٧ ص ١١٨).

أجـاز (الشـافعي) فعـال شيء وقـال (أبـو حنيفـة) لايجـوز
فضـلّ الشيب والشبـان منـا ومـا اهتـدت الفتـاة ولا العجـوز
لولا التنافس في الدنيا لما وُضعت كتب التناظر لا (المغني) ولا (العُمدَ)

ملّ المقـام فكم أعـاشـر أمـة أمـرت بغـير صلاحهـا أمـراؤ هـا
ظلمـوا الـرعيـة واستجـازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم اجراؤ ها

نحـن قطـنيـة وصـوفيـة أنـتـم ، فقَطني من التجمـل قطني
تقطـعـون البـلاد بطنـاً لظهـر، إنـما سعيكم لفـرج وبطن

أفـلا يمكننـا أيضـاً، في ضوء هذه الأمثلة، وضوء كثير من الأمثلة الاخرى مما لم نذكر، أن نلمس تأثير المعتزلة، ونمو هذا التأثير وتكامله، وبذا ندرك مرة اخرى كيف تطورت حرية التفكير الاعتزالية إلى فكر حر بالمعنى المعاصر الصحيح؟.

٧ ـ التوحيدي ومسكويه :

ذكـر (المعـري) لفـظ «اخوان الصفاء»، ومابرح الباحثون يتساءلون عن احتمال اتـصـالـه بهم، أو ببـعض فروعـهـم، ولاسيـما حين سافـر إلى (بغـداد)، ولكن (التـوحيـدي)، في احتمال أقرب إلى الرجحان، لم يكتف بالكلام عن آرائهم، ولا عن الأدلاء بمعلومات عنهم أمام الوزير (صمصام الدولة)، بل إنه كان ينشر آراءهم، إن لم نقـل أنـه كان ينطق بها في أحيـان كثـيرة، أو أنـه انتمى فعـلاً إلى منظمتهم. وقـد استـخـلص المستـشـرق (ديـتر يصي) مما رواه (ابن القفطي) في هذا الصـدد أن (التـوحيـدي) أحـد من عملوا على إذاعـة أفكـار (اخـوان الصفاء)، ووافق على هذا الرأي (زكي مبارك) و(عبد اللطيف الطيباوي). [٤٥] ونحن نلمس تأثير الاعتزال في آراء (التـوحيـدي) التي تعكس المـوقف العقـلي والفكـر الانتقـادي، وقد اجتمعا في مذهب (الاخـوان) وامتـزجـا. لنقـرأ هذا التعريف الذي يعرّف به (التوحيدي) علم الكلام. يقول: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل، في التحسـين، والتقبيـح، والاحـالة والتصحيح، والايجاب والتجويز،

(٤٥) ـ عادل عوا ـ الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء ص (٣٠٩).

والاقتـدار والتعجيـز، والتعـديـل والتجوير، والتوحيد والكفر. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفـرد العقـل به، وجليـل يُفزع إلى كتاب الله تعالى فيه . . ألا ترى الباحث عن العـالم في قدمـه وحـدثـه، وامتـداده وانقـراضـه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمـه . . ومتى خلصت هذه المشـاورة والاستضـاءة، والاستفهـام والمنـاظـرة من الهـوى والتعصب، والنكـر والتغضب، ومن التشـاكس والاسـترسـال، ومن التـواني والاستعـال، ومن سرعـة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، وممـا هو أعظم من جميع ماتقـدم، من الالف والعـادة، وتقليـد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيـل طلب الطـالـب، ومظفـوراً به عند قصد القاصد» .[46] أفلا نجد بجلاء تام المنزع الاعتزالي في فهم علم الكلام «العقلي» ممزوجاً بسوقت التفكير الحر الباحث عن المشاورة والاستضاءة خالصة من الهوى والتعصب، وسرعة التكذيب والتصديق، وأسر الألف والعادة، كما يرى (اخوان الصفاء)؟ .

ولعـل الصـراع الكـلامي في جو التـوتر والعنف هو الذي حمل (التوحيدي) على «تقيـة» يصطنعهـا حين يتحـدث عن مؤلفي «الـرسـائـل» فلا يكـاد يذكر عنهم بعض أفكـارهم إلا ويسـارع إلى نقدها واتهامهم بالتقصير في تعمقها. يقول مثلاً أنهم وهبوا رسـائلهم للنـاس ويعـترف بأنـه رأى جملة منهـا، وأنـه حمل جملة منهـا إلى شيخه (أبي سليـمان) وأن شيخـه قال عن (اخـوان الصفـاء) أنهم تعبـوا ومـاأغنوا ووصف هو نفسه الرسائل بأنها مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية. ومما يدل على هذا الحذر والتستر الـذي ينمّ ـ بالمقـابـل ـ عن فكـر حر مكبـوت ماذكـره (التوحيدي) في صدد تساؤ له في احـدى مقـابسـاتـه عن السبب في أن التوحيد في الشريعة لم يَصْفُ من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا في الفلسفة، بالرغم من أنه ليس بثابت إن كل من كان في زمان الفـلاسفـة بلغ غاية أفاضلهم وعرف حقيقة أقوال متقدميهم، وإذا (بالتوحيدي) يعلن أنه أوجز الكلام في الموضوع «خوفاً من جناية اللسان في الحكاية، ونزة القلم في الكتابة، وإيثـاراً للحيـاطـة فيـما يجب على الانسـان إذا نشـر حديثاً، وروى خبراً، وأثار دفيناً، وأوضـح مكنـونـاً، خاصـة إذا كان ذلـك في شيء غامض، ومعنى عويص، ولفـظ مشترك، وغرض متوزع، ينبو عنه كل قول فإن، ويتجافى عنه كل نازع وإن أغرق» .[47]

---

(٤٦) ـ رسائل أبي حيان التوحيدي ـ تحقيق ابراهيم الكيلاني ـ دمشق (رسالة في العلوم ص ١٠٨).

(٤٧) ـ التوحيدي: المقابسات ـ تحقيق حسن السندوي (القاهرة ١٩٢٩ ص ٢٥٩).

وُصف (التوحيدي) - بحق - بأنه فيلسوف التساؤل، ومن أطرف التآليف في الثقافة العربية المدرسية بلا ريب كتاب «الهوامل والشوامل» الذي يضم أسئلة كثيرة وجّهها (التوحيدي) إلى زميله (مسكويه) فأجاب عنها أجوبة بارعة دقيقة تنمّ هي أيضاً عن تأثر الفيلسوف الزميل بروح الاعتزال. سأل (التوحيدي) «مامعنى قول الناس:

هذا من الله، وهذا بالله، وهذا إلى الله، وهذا على الله، وهذا من تدبير الله، وهذا بتدبير الله، وهذا بإرادة الله، وهذا بعلم الله؟ فأجاب (مسكويه) على غاية الاختصار والايماء فقال: إن جميع مايطلق على الله من هذه المعاني ومـاينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات، إنما هو على المجاز والتسمّح، وليس يطابق شيء من حقائق مانتعارفه بيننا بهذه الألفاظ - شيئاً مما هناك - إن لفظة «من» في هذه المسائل تستعمل في اللغة، وبحسب ماقاله النحويون، لابتداء الغاية، ولفظة «إلى» لانتهاء الغاية، والباء للاستعانة، وكذلك سائر الحروف لها معان مبينة عندهم ولست أطلق شيئاً من هذه الحقائق في الله - عز وجل - إلا مجازاً. فإذا سمعنا بشيء من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى - نظرنا فيه: فإن كان مطلقاً في الشريعة أطلقناه، ثم تأملنا مراد قائله، فإن كان خيراً وحكمة وعدلاً تركناه ورأيه، وإن لم يكن كذلك، ولا لائقاً بإضافته إليه أبطلناه، وزيّفناه، وكذّبنا قائله، ونزّهنا بارئنا الواحد المنزّه المتعالى عن هذه الأوصاف الباطلة.»[49] وعندما طرح (التوحيدي) سؤاله عما يسوّغ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد هو حرام، ويقول الآخر فيه بعينه: هو حلال، والفرج فرج، وكذلك المال مال؟ أجاب (مسكويه) مبيناً واجب الاجتهاب بالرأي، والعمل تبع هذا الاجتهاد. قال: «فأما الذي سوّغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد إنه حلال وحرام فلأن ذلك الشيء تُرك واجتهاد الناس فيه لمصلحة اخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس. وذاك أن الاجتهاد لايكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لايؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة. وبيان هذا أن كل من اجتهد في إصابة الحق في أن الله تعالى واحد فطريقه واحد وهو لامحالة يجده إذا وفّق

(٤٨) - زكريا ابراهيم: أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (القاهرة سلسلة أعلام العرب) ص ١٧٥.

(٤٩) - التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل - نشر أحمد أمين والسيد أحمد صفر - (القاهرة ١٩٥١) ص ١١٠

النظر حقه. فإن عَدَل عن النظر الصحيح ضلّ وتاه، ولم يجد مطلوبه، واستحق الارشاد أو العقوبة إن عاند». [50]

٨ ـ ابن طفيل:

عني المعتزلة بالعقل، وعني بالعقل أيضاً مفكرو المشرق والمغرب، وقد اشترك هؤلاء المفكرون في مفهوم رمزي يعرف باسم (حي بن يقظان)، وهم ثلاثة: (ابن سينا) و(ابن طفيل) و(السهروردي المقتول). الأول رمز إلى (حي بن يقظان) بشيخ جميل الطلعة حسن الهيئة مهيب قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة ويدلّ به على العقل. و(ابن طفيل) يحكي قصة (حي بن يقظان) الذي نشأ في جزيرة من جزر الهند تحت خط الاستواء يولد فيها الانسان من غير أم ولا أب، أو أنه ولد من أب وأم والقي به أثر ولادته في اليم فجرفه المدّ إلى جزيرة اخرى لا إنسان فيها، وقد استطاع بذكائه الفطري ونماء عقله أن يرقى من المحسوس إلى المعقول ثم إلى معرفة الله وسائر ضروب المعرفة العقلية، كما استطاع بطريق الذوق والمكاشفة الصوفية إدراك المعارف ذاتها ولكن بدون حاجة إلى التعلم إلا من نفسه وبنفسه. ويذهب (السهروردي) إلى حكاية تجربة روحية صوفية يغيب فيها (حي بن يقظان) في قاع بئر الشهوات حتى يستيقظ بعدئذٍ بالخلاص بالعقل الذي يتجلى في صورة هدهد يأتي الانسان برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذي يكشف الظلام من عند أب الانسان، الله، باعث العقل، وجاعله مرشداً للبشر. [51]

ويقول آخر، إن (حي بن يقظان) في نظر (ابن سينا) هو العقل الانساني، وفي نظر (ابن طفيل) هو الانسان نفسه باحثاً منقباً عن الحقيقة حتى يصل إليها، وهو في نظر (السهروردي) الانسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء. (فابن سينا) جعله عقلاً متفلسفاً، و(ابن طفيل) جعله إنساناً عاقلاً ومتصوفاً، و(السهروردي) جعله إنساناً متصوفاً، [52] ولكن (ابن طفيل)، وهو نقطة الالتقاء والتحول بين الفلسفة والتصوف، يعتمد العقل محوراً لقصته، وأساس العقل في نظره أنه فكر ونظر يمكّنان وحدهما الانسان من معرفة

---

(٥١) ـ المصدر السابق.

(٥٢) ـ المصدر السابق ص ٣٩.

الله والكـون، ومن الاستـدلال على حدوث العـالم بالرجوع العقلي إلى معرفة المحدِث وهـو الله، لأن جميـع المـوجـودات تفتقـر في وجودها ـ افتقاراً يوجبه العقل ـ إلى فاعل، وهي معلولة له. «فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبـار فاعـل للصـورة». «وهـو شيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية». «وهو منزّه عنها». [٥٣] أليس في هذا الاستدلال الواجب على وجود الله بالعقـل والنظـر والفكـر، وفي بلوغ القـول بالتنـزيـه عن طريق العقـل بعض تأثير المعتزلة في (ابن طفيل)؟.

٩ ـ الثقافة الأدبية واللغوية:

ذكر الأستاذ (أحمد أمين) أن المعتزلة كانوا أئمة في البيان في الأمة العربية، وعلى رأسهم (النظّام) و(الجاحظ) و(بشر بن المعتمر) و(ثمامة) و(أحمد بن أبي دؤاد)، كل واحد منهم إمام البيان في عصره، قد تثقفوا ثقافة عربية واسعة، يعرفون أشعار العرب وأخبـارهم وآدابهم، ويعـرفـون المعـاني الحقيقية التي هداهم إليها علم الكلام، فكانوا أدباء من نوع عميق لايدانيهم فيه غيرهم، ومن ثم اخترعوا علم البلاغة ـ فكانوا من هذه النـاحيـة أكثـر اتصـالاً بالأمـة الاسـلاميـة وأبعد تأثيراً ـ إن لم يقرأ الناس كلامهم لاعتـزالهم قرأوه لأدبهم وبـلاغتهم، فكـان الاعتـزال ينـدس في ثنـايـا قولهم العذب، ومنطقهم الفصيح، ومعانيهم السائغة. [٥٤] فإذا كففنا عن تتبع تأثير الاعتزال في الثقافة العـربيـة من الـزاويـة الأدبيـة واللغـويـة ـ إيجـازاً ـ أمكننا أن نشير إلى نفر من المعتزلة أنفسهم الـذين اشتهـروا في حقـول اللغـة والنحـو والأدب وكان كل واحد منهم نبراساً يستضاء بنـوره، وكـان الاعتزال يندس في ثنايا قولهم العذب، وأدبهم العميق وفكرهم «السـديـد»، ومن هؤلاء الأفـذاذ في القـرن الهجـري الرابع الشاعر والأديب (يحي بن المبـارك) والخطيب الأديب اللغـوي (أبـو عبـد الله الاسكـافي) والنحـوي الكـاتب المفسّـر (أبـو مسلم الأصفهـاني) و الأديب العـالم في القـراءات والتفسير (أبوبكر النقاش) والنحوي (أبـو بكـر الكنـدي المصري) واللغوي المتكلم المفسّر (علي بن عيسى الرمّاني) والأديب

---

(٥٣) ـ المصدر السابق. ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٩٧.

(٥٤) ـ المصدر السابق.

المصنف صاحب «الفهرست» (ابن النديم) و النحوي المفسّر (أبو القاسم عبيد الله الأسدي)؛ ومنهم في القرن الخامس مؤلف «نهج البلاغة» الشهير وهو (الشريف المرتضى) والنحوي (ابن الدهان) والكاتب (أبو الحسن الماوردي) واضع «الأحكام السلطانية» و «أدب الدنيا والدين» و «تفسير القرآن» و «سياسة الملك» و «دلائل النبوة» والشاعر اللغوي (ابن الخالة) والمفسّر المعروف (أبو يوسف القزويني) ومنهم في القرن الهجري السادس (الزمخشري) صاحب «الكشاف» الذي قبله أهل السنّة أنفسهم تفسيراً للقرآن يعتمد عليه.

هذا، وقد اتصل تأثير المعتزلة واستمر في القرون الحديثة، وفي الفترة المعاصرة، وامتد إلى أيامنا في الثقافة الاسلامية غير العربية وفي الثقافة العربية الاسلامية على قدر سواء. يقول (جمال الدين القاسمي)، في كتابه «تاريخ الجهمية والمعتزلة: «إن المعتزلة اليوم - كفرقة أهل السنّة والجماعة - من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً، لأن شيعة العراق على الاطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشآمية، ومثلهم الشيعة الزيدية في اليمن». على أننا نحسب هذه الاعتزالية «الشعبية» اعتزالية اتباعية من حيث شمولها، وإن برزت من خلالها تيارات نابغة متطورة تعكس أصداء البيئة السياسية والتاريخية والثقافية الراهنة.

١٠ - الثقافة الاسلامية غير العربية:

ففي الأقطار الاسلامية غير العربية، نجد تأثير الاعتزال واضحاً في مدرسة «المعتزلة الجديدة» التي ألّفها بعض أحرار الهنود من المسلمين «السنيين» بوجه خاص. يقول (غولد تسيهر): «إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدنية الغربية، ومساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية.. قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الاسلامية المستنيرة،.. فبذلت جهودها للدفاع عن الاسلام والاشادة به.. وهي لاتتردد في أن تنزع إلى تحكيم العقل، وأن تجعل النزعة العقلية غالبة عليها.. ولذا مال إشياع الماضي المستمسكون به إلى هذه الجهود بالاعتزالية الجديدة».[٥٥] وقد رأى السر (السيد أحمد خان بن السيد محمد متقي خان) أن بالهند نحو سبعين مليوناً من المسلمين فشا فيهم الفقر والجهل والبؤس، من تعلم منهم فتعلمٌ ديني عقيم لايفتح نظراً ولايبعث

(٥٥) - جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام - ترجمة محمد يوسف موسى وزميليه (القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٥٨).

حياة، وهم خاضعون لرجال دين لايفهمون من الدين إلا رسمه، فاستطاع أن يؤسس في الهند مدرسة فكرية قامت بحركة واسعة في التعليم ولاسيما في التربية، وأصبح من أعظم القائمين بها (سيد أمير علي)، وهذه المدرسة ترى أن الاسلامي الصحيح دين العقل، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية، ولكن لابد من التجديد في الدين وفي التعليم وفي المجتمع معاً وذلك بالرجوع إلى القرآن وإلى تعاليم السلف التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثة والعمل على تفسير ذلك تفسيراً علمياً ومناهضة الجمود والتوفيق بين الاسلام والعلم الأوربي الحديث وقد أراد أن ينشىء في الهند جامعة تكون للمسلمين كاكفورد وكمبردج في إنكلتره تربي الخاصة، ثم هم يرّبون العامة، فأسس «الكلية الاسلامية الانكليزية الشرقية» في (عليكرة) سنة ١٨٧٧، وأعرب في افتتاحها عن غرضه الاصلاحي الماثل في أن يهز المجتمع كله بالتربية والتعليم، وببث رجال يدافعون عن حرية البحث المقدسة، وقد نجح فيما هدف إليه، وانتشر خريجو «الكلية» في أقطار الهند يحملون رسالة جامعتهم، وأصبحت كلمة (عليكرة) لاتدل فقط على كلية أوجامعة وإنما تدل أيضاً على نوع من العقلية الراقية، والصبغة الخلفية والاجتماعية الخاصة.[٥٦]

١١ ـ الثقافة العربية الاسلامية:

وفي اقطار العربية الاسلامية، نجد تأثير الاعتزال، وإن لم يدع باسم الاعتزال الجديد، ماثلاً لدى عدد جم من المفكرين، في طليعتهم الأستاذ الامام (محمد عبده).

ولقد حاول المصلح الثائر (جمال الدين الأفغاني) تحقيق نهضة اصلاحية شاملة في بلاد الشرق المسلم، وجعل المشاغل «الكلامية» تلتقي بأهداف الاهتمام السياسي وقد أعجب به تلميذه وصديقه (الشيخ محمد عبده) ولكنه لم يحمل علم الاصلاح السياسي إلى جانب الاصلاح الثقافي، إذ وجد، كما وجد (السيد أحمد خان) في الهند، أن عماد الاستقلال هو العلم، وأن لااستقلال لجاهل ولامخرّف، ولذا آمن (محمد عبده) برسالته العلمية الدينية، وتنكر للجمود في مختلف وجوهه، وحارب البدع والخرافات الدينية، وناضل في هذا السبيل مشايخ الأزهر ومشايخ الطرق الصوفية وغيرهم، واعترف بقيمة العلوم الفلسفية لما رأى من آثارها في النهضية الأوروبية، ودعا إلى تقليد أوربه في حضارتها الحديثة وأوجب تعلم اللغات الأجنبية للأخذ بالعلوم الحديثة. وكان لايمتنع

(٥٦) ـ أحمد أمين: زعماء الاصلاح في العصر الحديث ـ القاهرة ١٩٤٨ ص ١٣٢.

عن تأويل النقل ـ فعل المعتزلة ـ بما يوافق العقل، ولاسيما عند تعارضهما وقد تحدث هو نفسه عن مجمل رسالته فقال: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه.. والأمر الثاني اصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس..»[٥٧] فالاسلام في نظره دين توحيد لاشرك فيه، وتنزيه لاتجسيم فيه، وهو دين يعتمد على العقل ويستنهضه لادراك أن العالم له صانع واحد عالم قادر، والعقل ضروري للدين، فهو المرشد إليه، وقد ظهر الاسلام بعد ديانتين سماويتين، أولاهما اليهودية وقد جاءت والناس من فهم مصالحهم العامة، بل والخاصة، في طور أشبه بطور الطفولية للناشىء الحديث العهد بالوجود، والاخرى المسيحية وهي دين يخاطب العواطف، ويناجي المراحم.. ثم جاء الاسلام «لما بلغت سن الاجتماع البشري بالانسان أشده، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والاحساس في إرشاد الانسان الى سعادته الدنيوية والأخروية». وهذا هو المنطلق الذي جعل (محمد عبده) يذود عن الاسلام في وجه أعدائه من أهله، وهم المصابون بداء الجمود والتقليد، وخصومه من غير أهله، كما فعل في رده على (هانوتو) رداً يوضح أن عقيدة التوحيد أسمى فكرة، وأن الاسلام لم يدع إلى الجبرية، وأن في القرآن أربعاً وستين آية تثبت حرية الارادة، إلى آخر ماجاء في كتابه المشهور «الاسلام والنصرانية». ولئن امتنع (الشيخ الامام) عن أن يكون له مذهب خاص في علم الكلام، فإنه يعتنق روح الفكر الاعتزالي المتحرر ويوافق المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين، وإن كان لايرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده.[٥٨]

غير أن طريقه عند تعارض العقل مع النصوص «أن يتحيف من حق النصوص، ويبالغ في تقدير قيمة العقل»، فهو لاينظر إلى النصوص «إلا في نهاية المطاف، فإن وجدها مطابقة لما أثبته العقل حمد الله، وإن وجدها مخالفة آمن بأنها من عند الله، من غير أن تكون لها دلالة على معنى محدد. ومعنى الايمان بها في هذه الحال

---

(٥٧) ـ المصدر السابق ص ٣٣٤.

(٥٨) ـ عباس محمود العقاد: محمد عبده (القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٠٥)

أن المؤمن لايلتزم حيالها بأمر من الأمور». وقد بلغ (الشيخ الامام) في تعويله على العقل مبلغاً «يجعله في عداد المفكرين الأحرار». [٥٩] وخلف بعده مدرسة تأخذ بأفكاره وتعاليمه وتعتمد نهجه وطريقه، وقد أهاب الناس لتحكيم العقل كما يحكّم الدين، وأوجب الاجتهاد الذي يعتمد على الدين والعقل لمواجهة المشكلات الطريفة في المدنية الجديدة، وقد كانت مدرسة (محمد عبده) ـ بعد لأي من وفاته ـ ذات امتداد وسيع نام، وكان من تلاميذه كثيرون ممن أخذوا عنه شفاها أو قرأوا عليه أو قرأوا ماكتب فتأثروا بروحه الفكرية ومايزالون.

١٢ ـ الفكر اليهودي:

وليس من الغلو فيما نعتقد أن نستشف تأثير المعتزلة في الثقافة غير العربية وغير الاسلامية، ومثلاً في الفكر الكلامي اليهودي، وقد طالعنا عدد جم من الباحثين بالاشارة إلى هذا التأثير. وبينما اكتفى (الشهرستاني) بالقول بأن الربانيين في اليهودية كالمعتزلة في الاسلام، والقرّائين كالمجبرة والمشبهة، [٦٠] يوضح (المقريزي) أن الربانيين يعولون في أحكام الشريعة على التلمود ومنهم طائفة يقال لها الفروشيم ومعناه المعتزلة وأن القرّائين ـ على العكس ـ يحكمون نصوص التوارة ولايلتفتون إلى قول من خالفها ويقفون مع النص دون تقليد من سلف، وهم مع الربانيين من العداوة بحيث لايتناكحون ولايتجاورون ولايدخل بعضهم كنيسة بعض. ويقال للقرّائين أيضاً الأسمعية لأنهم يراعون العمل بنصوص التوراة دون العمل بالقياس والتقليد. [٦١]

وقد عني الباحثون المعاصرون بدراسة فرقة القرّائين بوجه خاص، وذهبوا إلى أن مؤسسها الحقيقي هو (عنان بن دافيد) في القرن الميلادي الثامن وقد جمع شمل خصوم الربانيين، وبقايا الصدوقيين، وألف بينهم في فرقة دينية تضم اليهود في سورية بوجه خاص وهي لاتقرء إلا بالتوراة وترفض الحديث الشفهي التلمودي. ولما سقطت القدس في يد الصليبيين هاجر القرّاؤون وانتشروا في البلاد الاسلامية ثم في البلاد السلافية ويقدر عددهم اليوم بعدة آلاف يتركزون خاصة في القرم وفي ليتوانية

---

(٥٩) ـ سليمان دنيا: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ـ القاهر ١٩٥٨ ص (٩) و (٢٦) و (٦٢).

(٦٠) ـ الملل والنحل ج ١ ص ١٢.

(٦١) ـ المقريزي: الخطط ج ٤ ص ٣٦٨.

ويمتحون عقيدتهم بأن واحد من المسيحية والاسلام وقد اشتهروا بصرامتهم الدينية والاخلاقية وتعتبر لغتهم احدى لهجات اللغات التركية.

اتصل الفكر اليهودي في الاسكندرية بالثقافة الهلينستية فنشأ عن ذلك فلسفة (فيلون). ولكن هذه الفلسفة «كانت بلا غد بعد وفاة (فيلون)» يقول (ايزيدور ابشتاين) إنما ولدت الفلسفة اليهودية التي كُتب لها النماء بصورة متصلة طبعت بطابعها تاريخ الفكر الديني اليهودي بأسره بعد ولوج الثقافة اليونانية العالم الاسلامي في القرن الميلادي العاشر. ومن أشهر ممثلي هذه الحركة الفيلسوف اليهودي الأول في العصر الوسيط الملقب بـ «أبي الفلسفة اليهودية»، وهو (سعديا بن يوسف الفيومي) [٦٢] عاش (سعديا) بين سنة ٨٨٢ أو ٨٩٢ م وسنة ٩٤٢م. ورأس المدرسة المسماة مدرسة سَوْرا (قرب بغداد)، وترجم التوراة إلى العربية، وادخل عناصر شتى من الثقافة العربية في آثاره وكتبه ومنها كتاب الخلق وكتاب الامانات. وقد تأثر (سعديا)، كما يقول (ابشتاين)، تأثراً قوياً بالمتكلمين، وهم يؤلفون مدرسة من اللاهوتيين المسلمين الذين يلحفون على دور العقل باعتباره وسيلة لبلوغ المعرفة اللاهوتية الحقيقية. ويمضي (اندره شُراقي) في كتابه الوجيز عن «الفكر اليهودي» إلى التدقيق في هوية المتكلمين الذين تأثر بهم (سعديا) وأضرابه من فطاحل متكلمي اليهود مؤكداً أنها فرقة المعتزلة وقد ألمع هذا (المؤلف) إلى عدد من النقاط التي تجعل «من السوي جداً، كما يقول، أن ينتمي الحكماء اليهود في ذلك العهد إلى مدرسة الاعتزال». وقد كان (سعديا) أول اللاهوتيين اليهود وأشهرهم بل كان هو أشهر ممثلي الفكر المعتزلي وأقواهم تأثيراً. وقد انتشر الفكر الاعتزالي منذئذٍ لدى يهود الشرق المسلم. ويمكننا أن نعتبر (داود بن مروان المقمّق) أقرب إلى الفلاسفة بالمعنى الدقيق، ولكن لباب تفكيره يرجع إلى الصيغة الكلامية الشهيرة القائلة: «إن الله عالم بذاته، فاعل بذاته». وقد اعتنق (صموئيل بن حفني) الذي توفي سنة ١٠١٣، كما اعتنق (سعديا) و(المقمّق) نظرية صفات الله كما أقرها علم الكلام الاسلامي الله حي، عالم، قادر، بذاته، لا بصفات خارجة عن ذاته. وقد ابتعد صهره (حي) المتوفى سنة ١٠٣٨ في عدد من النقاط عن الفكر المعتزلي التقليدي ولكنه اعتنق بالرغم من ذلك بعض مبادىء الاعتزال الرئيسية ولاسيما في صدد النظرية المرهفة جداً حول علم الله السابق. ومن الجائز اعتبار (نسيم

---

(٦٢) - ازيدور ابشتاين: اليهودية - باريز ١٩٦٢ ص ١٨٦.

I.Epstein :le judaisme

ابن يعقوب القيرواني) في أواخر القرن العاشر ملتقى تأثير المعتزلة بتأثير الافلاطونية الجديدة. . ». ويخلص (أندره شُراقي) إلى القول: «لقد حظي مذهب الاعتزال بقبول لايقيده حد لدى جلّ الحكماء القرّائين. ومن أشهر فلاسفة القرّائين وأكثرهم أصالة (يوسف بن ابراهام البصري) (في أوائل القرن الحادي عشر للميلاد) وتلميذه (يوشع بن يهودا) في منتصف ذاك القرن. وقد جاوز منزعهما العقلي ماوصل إليه (سعديا) وذهبا إلى أن بلوغ درجة اليقين في التوراة يفترض معرفة عقلية مسبقة بالله. ورفضا، باسم السنّة، والتقليد، كل مالا يمكن البرهان عليه في الكتاب المنزل، كما قالا بأن للوجدان الاخلاقي استقلالاً ذاتياً مطلقاً. وقد استمر تفوق الكلام الاسلامي في أوساط القرّائين حتى نهاية العصر الوسيط. ولم يكتب للنزعة الأفلاطونية ـ الجديدة ولا للارسطاطاليسية اللتين ميزتا فيما بعد الفلسفة الاسلامية ولاهوت الربانيين، لم يكتب لهما أي تأثير على القرّائين. ولعل آخر أثر كبير خلّفه القرّاؤون كتاب «شجرة الحياة» الذي وضعه (هرون بن الياس النيقوميدي) سنة ١٣٤٦ وقد عارض فيه الارسطاطاليسية كما قال بها (موسى بن ميمون) في كتابه «دلالة الحائرين»، ودافع فيه عن مواقف القرّائين التقليدية». [٦٣]

لقد ألمعنا فيما سبق إلى تأثير الاعتزال في قصة (حي بن يقظان)، وقد تحدث الشيخ (مصطفى عبد الرازق) عن الحبر (أبي عمران موسى بن ميمون) فقال أنه تخرج بدروس (ابن طفيل) و(ابن رشد) واعتبره من فلاسفة المسلمين لأن فلسفته نبتت في بلاد الاسلام، وفي ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولاجنسهم ولا لغتهم، بل وصفه بأنه من فلاسفة العرب أيضاً. [٦٤] ولاريب أن الشيخ (عبد الرازق) يجاوز ماذهب إليه (رينان) نفسه حين وصف (موسى بن ميمون) بأنه تلميذ (ابن رشد) ومضيفه. ولد (موسى) أو موشه) بقرطبة سنة ١١٣٩ أو سنة ١١٣٥ م وتأثر بالفكر الاسلامي وبالفلسفة الارسطاطاليسية ونزح مع أسرته إلى المغرب ومنه إلى المشرق وأقام بمصر الفسطاط واختير لرئاسة الطائفة اليهودية سنة ١١٨٧م وقام باصلاحات قابلها متعصبو أهل ملته بالرفض و بالحقد حتى أدركه الموت

---

(٦٣) ـ أندره شُراقي: الفكر اليهودي ـ باريز ١٩٦٨ ص ٦٨ ومابعد

A. chouraqui: la pensée JUIVE

(٦٤) ـ اسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته ـ القاهرة ١٩٣٦ (المقدمة ص) بقلم الشيخ عبد الرازق.

سنة ١٢٠٥ م (= ٦٠١ هـ) ويؤكد (رينان) أن الفلسفة اليهودية، منذ (ابن ميمون) لم تكن غير انعكـــاس لفلسفـة العـرب. ويـردف قائـلاً: أن اشـتراك يهود الأنـدلس في الفلسفة نشأ، على الخصوص، عن انطلاق الدراسات في المشرق بفعل (سعديا).[٦٥] ونحن نذهب إلى أن (ابن ميمـون) أشبـه بجسـر يتم عبره الاتصـال بين الـلاهـوت اليهـودي والفلسفـة اليهـوديـة بالمعنى الـدقيق، فبـالرغم من اعترافه بأنه هو وأصحابه أخذوا أموراً كثيرة عن المتكلمين من معتزلة وأشعرية، نجده «متكلماً» في رده على منهج المتكلمـين وتأييـده طريقـة البـرهـان الفلسفي. يقـول: «إن الذي نجد من الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الربانيين والقرّائين إنما هو أمـور أخـذوهـا عن المتكلمـين المسلمـين. . . وكـذلـك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعـريـة. أمـا الأنـدلسيـون من أهـل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة، ويميلون لآرائهم ولايسلكون مسالك المتكلمين».[٦٦]

١٣ ـ التطلع إلى الغد:

وصفـوة القـول، إن كثـيراً من تأثير المعتزلة في الثقافة العربية الاسلامية الحديثة والمعاصرة مابرح يتجددوينمو ويمتد،وهو إن لم يتجل في صورة أفكار اعتزالية «مدرسية» خالصة، فإنه قد تجلى حتماً في صورة الفكر الاعتزالي باعتباره موقفاً عقلياً ذا خصائص مميـزة. وتتجلى هذه الخصـائص بوقائع تطور الاعتزال ذاته حين ازداد المعتزلة تعمقاً في الفلسفـة، وفتحـوا المجال واسعاً باطراد أمام العلوم، فأخذوا باخضاع النقل للعقل، وحـوروا العقـائـد الـدينية تحويراً شديداً لتوافق تعاليم الفلسفة كما فهموها. وقد مضى المعتزلة في هذا الدرب حتى قال قائلهم: إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل،[٦٧] وإذا أجمع العقلاء على شيء أنه حسن أو قبيح كان إجماعهم حجـة.[٦٨] وكـان (النظّـام) يرى أن حجـة العقـل تنسخ الأخبـار ولـذلك كان يرفض الأحاديث النبوية التي كان يستبشعها من جهة حجة العقل،[٦٩] وأثبت (الجبّائي) وابنه

---

(٦٥) ـ ارنست رينان: ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر ـ القاهرة ١٩٥٧ ص ١٨٦.

(٦٦) ـ اسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون ص ٨٣.

(٦٧) ـ ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ج ١ ص ١٣٣.

(٦٨) ـ الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٧.

(٦٩) ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٥٣.

شريعـة عقليـة، وردّا الشريعة النبوية إلى المسائل والأحكام التي لايتطرق إليها عقل، ويُهتدى إليها بغير السمع.[70]

لقد «اضمحل» الاعتزال مذهباً، إن صح القول، ولكنه بقي روحاً وموقفاً. وقد جاءت النهضـة الحـديثة وفيها ألوان من الاعتزال «ففيها الشك والتجربة، وهما منهجان من منـاهـج الاعتـزال، وفيها الايمان بسلطة العقل وحرية الارادة، أي بخلق الانسان لافعال نفسه، ومايتبع ذلك من مسؤوليته، وفيها حرية الجدل والبحث والمناظرة، وفيها شعور الانسان بشخصيته، وعدم تحميل القدر كل تبعة ومسؤولية، إلى كثير من أمثال ذلك، وكلها مبادىء قد قال بها المعتزلة وجروا عليها». وهذه الروح الاعتزالية هي تماماً مايطالب بعودته وتقويته واستمراره عدد جم من الباحثين والمفكرين المعاصرين ويرون فيها تارة تارة الحافاً على الرجوع إلى الفكر المعتزلي أوفتح باب الاجتهاد من جديد، أو كفاحاً للرجعية من أجل التقدم.

أكـدّ (أحمـد أمـين) أن من أكـبر مصـائب المسلمـين موت المعتـزلة.[71] وتساءل (زهدي جار الله) ثانياً: هل في الامكان احياء روح المعتزلة؟ وأجاب بقوله: اعتقد أن ذلـك أمـر لابـد منـه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن ونجاري التقدم.. وإذا كان لنا أن نأسف على شيء فعلى أن المعتزلة، هذه الطبقة المستنيرة انقرضت وامّحت أكثر آثارها، فقـد طغت عليهـا قوى الجهـل، ونفثت فيهـا الـرجعيـة سمـومهـا، وانشبت العـامـة أظفـارهـا.. فأزهقت روحهـا، وشـوّهت سمعتها، واحرقت أسفارها.. فكان انهزام المعتـزلـة نصـراً لدعـاة التحجر، ودحراً لأنصار التحرر. ويقيني لو أنه قدّر للاعتزال أن يعيش ويـزدهـر، ولمبـادئـه التحررية أن ترسخ وتنتشر، لتغيّر وجه التاريخ العربي، ولما وصـل العـرب إلى تلك الحـال المـزريـة من التأخـر والجمـود الـذي لايـزالـون يرسفون في كثير من أغـلالهـا».[72] وصـوّر (قدري حافظ طوقان) التقدم والانتاج والاثمار والقضاء على الـرجعيـة والكبت مما ينتـج عن احيـاء روح الاعتزال فقال: «إن إحياء روح المعتزلة في اعزاز العقل وتمجيده والرجوع إليه واعتباره الحكم والدليل - نقول أن إحياء هذه الروح يوجد الجرأة ويفتح الآفاق أمام الفكر ويدفع إلى إعمال العقل وتحريكه فلا تقوم مع هذه

---

(٧٠) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٨٤.

(٧١) - ضحى الاسلام. ج ٣ ص ٢٠٧.

(٧٢) - زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ٢٦٧.

حركـة رجعيـة ولاتنجح محاولات لايقاف مجرى التقـدم . فإذا سادت روح المعتـزلـة الناس، وتغلغلت فيهم المبـادىء التي تقـوم عليهـا من تمجيـد للعقـل وإيـمان بالتحرر والانطـلاق وتقـديس لحريـة الفكـر ـ لكـان الناس والجماعات في علاقاتهم مع بعضهم على غير ماهم عليـه من تبـاغض وأنـانيـة ومطامع ، ولنعموا بحياة آمنة عزيزة لامكان للرجعيـة أو الكبت فيهـا ، فتـزدهر القيم الخلقية والانسانية ، وتسود المبادىء التي تؤدي إلى التقدم والانتاج والاثمار» . [٧٣]

ألا يعني هذا كله ، وكثير جداً مما يماثله ، شعوراً ملحاً واعياً بالحاجة إلى الانفتاح العقـلي المتحـرر على الـوجـود، وهو نتيجة أصلية وثمرة يانعة من نتائج الفكر الاعتزالي العقلي المتجه دوماً شطر حرية الفكر في النظر إلى الوجود، بل وإلى ماوراء الوجود؟

---

(٧٣) ـ قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب (القاهر ١٩٦٠ ص ١٠٢) .

المراجع

ابراهيم (زكريا): أبو حيان التوحيدي القاهرة ـ بلا تاريخ.

ابن الجوزي (أبو الفرج): مناقب الامام أحمد بن حنبل القاهرة ١٩٣٠.

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي): لسان الميزان.

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل القاهرة ١٣٤٧ هـ.

ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام.

ابن الحسين (أبو شجاع محمد): ذيل تجارب الأمم القاهرة ١٣٣٢ هـ.

ابن خلدون: المقدمة.

ابن خلكان: وفيات الأعيان. القاهرة

ابن سينا وابن طفيل والسهروردي: حي بن يقظان تحقيق أحمد أمين ـ القاهرة ١٩٥٨.

ابن عبد ربه: العقد الفريد ـ تحقيق أحمد أمين وزميليه القاهرة ١٩٤٠.

ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام الأشعري ـ دمشق ١٣٤٧هـ.

ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث ـ القاهرة ١٩٢٥.

ابن قتيبة: عيون الأخبار. القاهرة ١٩٢٤.

ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل ـ القاهرة.

ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ مكة ١٣٤٨ هـ.

ابن المرتضى (أحمد بن يحي): المنية والأمل حيدر آباد ١٩٠٢.

ابن النديم: الفهرست. القاهرة ـ بلا تاريخ.

أبو البقاء: الكليات ـ تحقيق عدنان درويس ومحمد المصري ـ دمشق ١٩٧٤.

أبو ريده (محمد عبد الهادي): ابراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية القاهرة ١٩٤٦.

أبو زهره (محمد أحمد): المذاهب الاسلامية القاهرة ـ بلا تاريخ.

أبو زهره (محمد أحمد): ابن حزم. القاهرة ١٩٥٤.

اخوان الصفاء: الرسائل تحقيق خير الدين الزركلي ـ ٤ أجزاء القاهرة ١٩٢٨.

الاسفراييني (أبو المظفر): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين القاهرة ١٩٤٠.
الأشعري (أبو الحسن): مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد جزءان القاهرة ١٩٥٠.
أمين (أحمد): فجر الاسلام ط ٥ القاهرة ١٩٤٥.
أمين (أحمد): ضحى الاسلام ٣ أجزاء ط ٣ القاهرة ١٩٤٣.
أمين (أحمد): ظهر الاسلام جزءان ط ٢ القاهرة ١٩٥٧.
أمين (أحمد): زعماء الاصلاح في العصر الحديث القاهرة ١٩٤٨.
الباقلاني (أبو بكر): التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ـ تحقيق محمود محمد الخضيري وعبد الهادي أبو ريده ـ القاهرة ١٩٤٧.
بايه (البير): تاريخ الفكر الحر ـ ترجمة بهيج شعبان بيروت ١٩٦١.
بدوي (عبد الرحمن): التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ـ القاهرة ١٩٤٠.
بدوي (عبد الرحمن): مذاهب الاسلاميين ج ١ المعتزلة والأشاعرة بيروت ١٩٧١.
البغدادي (أحمد بن علي الخطيب): تاريخ بغداد القاهرة ١٩٣٠.
البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. تصحيح محمد زاهد الكوثري. القاهرة ١٩٤٨.
البغدادي (عبد القاهر): أصول الدين ج ١ ص استانبول ١٩٢٨.
بينس (س): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة ١٩٤٦.
التهانوي (محمد أعلى بن علي): كشاف اصطلاحات الفنون ٦ أجزاء بيروت ١٩٦٦.
التوحيدي: المقابسات ـ تحقيق حسن السندوبي القاهرة ١٩٢٩.
التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ـ صححه أحمد أمين وأحمد الزين ٣ أجزاء القاهرة ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢.
التوحيدي: رسائل أبي حيان. دمشق ـ بلا تاريخ.
التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل ـ نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة ١٩٥١.
الجاحظ: الحيوان ـ تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ١٩٣٨ ـ ١٩٤١.

الجاحظ: البيان والتبيين وتحقيق عبد السلام هارون القاهرة ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩
جار الله (زهدي حسن): المعتزلة القاهرة ١٩٤٧.
الجرجاني: كتاب التعريفات القاهرة ١٣٠٦ هـ.
الجويني (إمام الحرمين): الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ تحقيق محمد يوسف سلامه وعلي عبد المنعم عبد الحميد القاهرة ١٩٥٠.
الحصري: زهر الآداب وثمر الألباب ـ تحقيق زكي مبارك القاهرة ـ بلا تاريخ.
الخضري (محمد بك): تاريخ التشريع الاسلامي القاهرة ١٩٣٠.
الخياط (أبو الحسين): الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد مافصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ـ طبعة البير نادر بيروت ١٩٥٧.
الدميري (كمال الدين): طبقات الحيوان الكبرى القاهرة ١٩٠٦.
دنيا (سليمان): الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين القاهرة ١٩٥٨.
دي بور (ج): تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة أبو ريده القاهرة ١٩٣٨.
الذهبي (شمس الدين): ميزان الاعتدال في نقد الرجال القاهرة ١٩٠٧.
رينان (ارنست): ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر القاهرة ١٩٥٧.
الزرو (خليل داود): الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة ـ بيروت ١٩٧١.
السبكي (عبد اللطيف محمد) وزميلاه: تاريخ التشريع الاسلامي القاهرة ١٩٤٦.
السبكي (عبد الوهاب بن تقي الدين): طبقات الشافعية الكبرى القاهرة ١٩٠٦.
الشافعي (الامام): الرسالة تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر القاهرة ١٩٤٠.
شلبي (أحمد): مقارنة الأديان ج ٢ ص المسيحية ط ٢ القاهرة ١٩٦٥.
الشهرستاني: الملل والنحل تصحيح أحمد فهمي محمد ٣ أجزاء القاهرة ١٩٤٨.
الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ـ تحقيق الفرد جيوم اكسفورد ـ بلا تاريخ.
صبحي (أحمد محمود): الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي القاهرة ١٩٦٩.
الصعيدي (عبد المتعال): القضايا الكبرى في الاسلام ط ٢ القاهرة ١٩٦٠.
الصعيدي (عبد المتعال): المجددون في الاسلام القاهرة ـ بلا تاريخ.
الصعيدي (عبد المتعال): الحرية الدينية في الاسلام القاهرة ـ بلا تاريخ.
الصعيدي (عبد المتعال): حرية الفكر في الاسلام القاهرة ـ ١٩٦٠.
طوقان (قدري حافظ): مقام العقل عند العرب القاهرة ١٩٦٠.

الطويل (توفيق): قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام ـ القاهرة ١٩٤٧ .
عبد الجبار (القاضي): شرح الأصول الخمسة ـ تحقيق عبد الكريم عثمان القاهرة ١٩٦٥ .
عبد الجبار (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ الأجزاء الصادرة تباعاً بإشراف وزارة الثقافة في جمهورية مصر العربية .
عبد الجبار (القاضي): المجموع في المحيط بالتكليف وتصحيح الأب جين يوسف هوبن اليسوعي بيروت ١٩٦٢ .
عثمان (عبد الكريم): نظرية التكليف بيروت ١٩٧١ .
عقاد (عباس محمود): التفكير فريضة اسلامية بيروت ١٩٦٩ .
عمارة (محمد): المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية بيروت ١٩٧٢ .
الغزالي: القواعد العشرة القاهرة ـ بلا تاريخ .
الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام. القاهرة ١٣٥١ هـ.
الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد تقديم عادل عوا بيروت ١٩٦٩ .
الغزالي: القسطاس المستقيم تقديم فيكتور شلحت بيروت ١٩٥٩ .
الغزالي: إحياء علوم الدين طبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية القاهرة ١٣٥٦ هـ.
الغزالي: المستصفى من علم الأصول القاهرة ١٩٠٤ .
الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. القاهرة ١٩٦١ .
القاضي النعمان (ابن محمد بن حيون المغربي): دعائم الاسلام ـ تحقيق آصف بن علي أصفر فيضي ـ جزءان ـ القاهرة ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠ .
القاضي النعمان (ابن محمد حيون المغربي): تأويل الدعائم ـ تحقيق محمد حسن الاعظمي ـ ثلاثة أجزاء ـ القاهرة ١٩٧٢ .
كرد علي (محمد): أمراء البيان ط ٣ بيروت ١٩٦٩ .
لجنة موسوعة الفقه الاسلامي: معجم فقه ابن حزم الظاهري دمشق ١٩٦٦ .
متز (آدم): الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ ترجمة أبوريده ـ القاهرة ١٩٤٠ .
محفوظ (علي): الابداع في مضار الاتباع. القاهرة ١٩٥٦ .
مظهر (اسماعيل): ملقى السبيل القاهرة ١٩٢٦ .
المقبلي اليماني (صالح): العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ـ القاهرة ١٩١٢ .

مل (جون ستورت): الحرية ـ الترجمة العربية ـ دار اليقظة دمشق ١٩٥٧ .
موسى (محمد يوسف): محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي القاهرة ١٩٥٤
نشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ط ٤ القاهرة ١٩٦٦ .
النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى): فرق الشيعة النجف ١٩٥٩ .
ولفنسون (اسرائيل): موسى بن ميمون القاهرة ١٩٣٦
ياقوت الحموي: معجم البلدان .

الفهرس

هذا الكتاب

الفكر الحر أمنية إنسانية لازبة، ومطلب لارجعة عنه لإنجاز الكرامة الإنسانية، مصدر الأصالة والإبداع. وقد نشده البشر من خلال النضال الموصول بالقول والجوارح، فأسهموا وتآزروا في هذا المضمار أفراداً، وشعوباً. وقد كان للثقافة العربية، والعربية الإسلامية، نصيب وافر في هذا النضال. والمعتزلة هم الذين يمثلون أوجه وذروته.

أوضحت هذه الدراسة الموثّقة الوافية ظهور حركة الاعتزال في جدل ارتكاس تاريخي، ثقافي وسياسي، على تطرف الخوارج المتزمتين، وتراخي المرجئة السلبي. وحلّلت خصائص الحركة المعتزلة من شتى الجوانب العقلية والعلمية والانتقادية والإنسانية. كما تناولت الكلام بالتفصيل عن مفكري المعتزلة القدامى والمتأخرين فتحدثت عن آراء زعمائهم، على اختلاف مناحيها، واحداً في إثر واحد، من (واصل بن عطاء) إلى (العلّاف) و (النظّام) و (الجاحظ) و (الفوطي) و (المردار) و (الجعفرَين) و (الخياط) و (ابن أبي داؤود) و (الجبّائي) وابنه (أبي هاشم) وقاضي القضاة الشهير (عبد الجبار) وغيرهم كثير. وكانت خاتمة المطاف بحثاً شاملاً لمشكلة تأثر المعتزلة وتأثيرهم وإيضاحاً لاستمرار روح الاعتزال في الفكر العربي النهضوي والثقافة الإسلامية، وحتى الثقافات غير العربية وغير الإسلامية إلى يومنا الحاضر.

الناشر

السعر: